

# **Der östliche Westen: Grenz- und Fremdhheitskonstruktionen in iranischen Reiseberichten des 19. Jahrhunderts**

## **Dissertation**

zur Erlangung des akademischen Grades  
doctor philosophiae  
(Dr. phil.)

im Fach Soziologie  
eingereicht am 06.09.2016  
an der Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftlichen Fakultät der  
Humboldt -Universität zu Berlin

verteidigt am 21.04.2017

von M.A Sara Faridzadeh

Präsidentin der Humboldt - Universität zu Berlin  
Prof. Dr.-Ing. Dr. Sabine Kunst

Dekanin der Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftlichen Fakultät  
Prof. Dr. Julia von Blumenthal

## **Gutachter/innen:**

1. Prof. Dr. Hans-Peter Müller
2. Prof. Dr. Anja Pistor-Hatam

# Inhaltsverzeichnis

Inhalt	Seite
--------	-------

## Einführendes

---

I.	Einleitung	5
1.	Gliederung	10
II.	Forschungsprobleme	12
III.	Forschungsstand und –relevanz	16
IV.	Theoretische Hintergründe	21
1.	Der Grenzbegriff in den Sozialwissenschaften	23
1.1.	Kulturelle Grenzziehung nach Michel Foucault und Edward Said	24
1.2.	Simmel und die imaginative Geographie	26
1.3.	Neuere Grenztheorie	30
2.	Zur Definition von Fremdheit	32
V.	Zur Methodik	41
1.	Die qualitative Inhaltsanalyse; zwischen Text und Kon-Text	41
2.	Die Arbeitsschritte	43
2.1.	Zum Untersuchungsmaterial und zur Fallauswahl	44
2.2.	Die Untersuchungsperioden	46
2.3.	Die Analyseschritte und das Analyseraster	48
2.3.1.	Grenz- und Fremdkheitskategorien	50
	A. Dimensionen Kultureller Fremdheit	51
	B. Dimensionen sozialer Fremdheit	55
	C. Mischformen und Überlappungen	57

## A: Einblick in die Geschichte der Reiseberichterstattung im Iran

---

Einleitung		58
<b>Kapitel I.</b>	<b>Zur Entwicklung des persischen Reiseberichts bis Anfang des 19. Jahrhunderts</b>	60
1.	Die traditionelle Reiseberichterstattung im Iran	60
2.	Die Reiseberichterstattung unter den Safawiden	62
3.	Das Verhältnis zu Europa und die globale Situierung Irans vor dem 19. Jahrhundert	66

**Kapitel I. Erste Periode (1800-1834)**

**‘Abbās Mīrzā und die „Neue Ordnung“: die neue Reiseform und der neue Reisebericht**

68

1.	Die ersten Begegnungen: Wo ist <i>farang</i> und wer ist <i>farangī</i> ? Eine Soziologie der Wahrnehmung	74
2.	Reisen nach Europa: sozialpolitische Lage des frühen 19. Jahrhunderts	77
2.1.	Das Buch über Erstaunlichkeiten für Gesandte (1809/ 1224-1811/ 1225)	78
2.1.1.	Autor-Akteur	79
2.1.2.	Die Analyse	82
2.1.2.1.	Kulturelle Fremdheit	83
A.	Kompatible Unvertrautheit	83
B.	Ambivalente Unvertrautheit	89
C.	Inkommensurable Unvertrautheit	94
2.1.2.2.	Soziale Fremdheit	96
A.	Symbolische Exklusion	97
2.1.2.3.	Mischformen	102
2.1.3.	Zusammenfassung	106
2.2.	Der Bericht von Mīrza Šāleḥ Šīrāzī über seine Reise nach Europa (1815/1230-1819/1234)	107
2.2.1.	Autor-Akteur	108
2.2.2.	Die Analyse	111
2.2.2.1.	Kulturelle Fremdheit	111
A.	Kompatible Unvertrautheit	111
B.	Ambivalente Unvertrautheit	124
C.	Inkommensurable Unvertrautheit	127
2.2.2.2.	Soziale Fremdheit	129
A.	Symbolische Exklusion	130
B.	Materiale Exklusion	131
2.2.2.3.	Mischkonstruktionen der Fremdheit	133
2.2.3.	Zusammenfassung	137
3.	Iranische Russlandbeziehungen	139
3.1.	Europäische Großmacht oder barbarischer Fremdkultur? Kulturelle und soziale Grenzen und ihre Konstruktion im Russlandreisebericht	142
3.2.	Dalīl as-sufarā’ (1813/1229-1816/1232)	144
3.2.1.	Autor-Akteur	146
3.2.2.	Die Analyse	147
3.2.2.1.	Auf der Suche nach dem Vertrauten inmitten des Unvertrauten: die Konstruktion kultureller Fremdheit	148
A.	Kompatible Unvertrautheit	148
B.	Ambivalente Unvertrautheit	152
C.	Inkommensurable Unvertrautheit	156
3.2.2.2.	Asymmetrische Differenz: Unterlegen oder Überlegen? Konstruktion sozialer Fremdheit	157
A.	Symbolische Exklusion	159

B.	Materiale Exklusion	160
3.2.2.3.	Die Verknüpfung sozialer und kultureller Fremdheit	162
3.2.3.	Zusammenfassung	170

## **Kapitel II.      Zweite Periode (1848-1896)**

### **Iran als Schauplatz der Machtinszenierung: Präsenz der Großmächte im Iran**

1.	Die Regierungszeit Moḥammad Šāh	175
2.	Nāser ad-Dīn Šāhs Herrschaftszeit	178
3.	Auslandsreiseberichte in der zweiten Periode (1848-1896)	182
3.1.	Der Reisebericht von Ḥāğ Sayyāḥ (1859/1276-1877/1294)	184
3.1.1.	Autor-Akteur	185
3.1.2.	Die Analyse	187
3.1.2.1.	Kulturelle Fremdheit	187
A.	Kompatible Unvertrautheit	187
B.	Ambivalente Unvertrautheit	193
C.	Inkommensurable Unvertrautheit	196
3.1.2.2.	Soziale Fremdheit	201
A.	Symbolische Exklusion	201
B.	Materiale Exklusion	202
3.1.2.3.	Mischfälle	204
3.1.3.	Zusammenfassung	209
3.2.	Ḥāğ Sayyāḥ in Russland	210
3.2.1.	Kulturelle Fremdheit	211
A.	Kompatible Unvertrautheit	211
B.	Ambivalente Unvertrautheit	214
C.	Inkommensurable Unvertrautheit	216
3.2.2.	Soziale Fremdheit	216
A.	Symbolische Exklusion	216
B.	Materiale Exklusion	217
3.2.3.	Zusammenfassung von Ḥāğ Sayyāḥs Russlandreisebericht	218
3.3.	Die Aufzeichnungen von 'E'temād as-Saltāneh (1889/1306)	219
3.3.1.	Autor-Akteur	220
3.3.2.	Die Analyse	222
3.3.2.1.	Wo soziale Fremdheit die Überhand gewinnt (die Fremdheit steckt im Eigenen)	222
3.3.2.2.	Mischfälle	228
3.3.3.	Zusammenfassung	229

## **Kapitel III.     Dritte Periode (1897-1907)**

### **Die Regierung Moḥaffar ad-Dīn Šāhs und die Konstitutionelle Revolution**

1.	Europareiseberichte in der dritten Periode	234
1.1.	Der Europareisebericht von Ṣahīr ad-Douleh (1900/1317)	235
1.1.1.	Autor-Akteur	235
1.1.2.	Die Analyse	238

1.1.2.1.	Kulturelle Fremdheit	238
A.	Kompatible Unvertrautheit	238
B.	Ambivalente Unvertrautheit	238
C.	Inkommensurable Unvertrautheit	239
1.1.2.2.	Soziale Fremdheit	240
A.	Symbolische Exklusion	240
B.	Materiale Exklusion	241
1.1.2.3.	Mischformen: zur Verknüpfung sozialer und kultureller Fremdheit	242
1.1.3.	Zusammenfassung	251
1.2.	Der Europareisebericht von Zell as-Soltān (1905/1322-1906/1323)	252
1.2.1.	Autor-Akteur	254
1.2.2.	Die Analyse	255
1.2.2.1.	Kulturelle Fremdheit	255
A.	Kompatible Unvertrautheit	255
B.	Ambivalente Unvertrautheit	258
C.	Inkommensurable Unvertrautheit	259
1.2.2.2.	Soziale Fremdheit	259
A.	Symbolische Exklusion	259
B.	Materiale Exklusion	262
1.2.2.3.	Mischformen	262
1.2.3.	Zusammenfassung	273
2.	Russland und der Iran an der Wende zu 20. Jahrhundert	275
2.1.	Die Reisememoiren von ‘Abdollāh Mostoufī (1904/1283-1907/1286)	276
2.1.1.	Autor-Akteur	276
2.1.2.	Die Analyse	278
2.1.2.1.	Kulturelle Fremdheit	278
A.	Kompatible Unvertrautheit	278
B.	Ambivalente Unvertrautheit	280
C.	Inkommensurable Unvertrautheit	281
2.1.2.2.	Soziale Fremdheit	282
A.	Materiale Exklusion	282
B.	Symbolische Exklusion	283
2.1.2.3.	Mischfälle	285
2.1.3.	Zusammenfassung	288

## C: Fazit

---

<b>Schlussbetrachtung</b>	291
Literaturverzeichnis	314

## I. Einleitung

Es gibt wohl kaum einen Topos, der für die Entstehung von Soziologie und Ethnologie von größerer Bedeutung gewesen wäre als die soziale Gestalt des Fremden (vgl. Hettlage 1987: 27). Die Entdeckung und Erforschung des Fremden ist in der abendländischen Geschichtsschreibung aufs Engste mit der europäischen Expansions- bzw. Kolonialgeschichte verknüpft. Der Vormarsch der abendländischen Kultur, verbunden mit Unterdrückung, Versklavung und Ausbeutung der nicht-europäischen Welt, ist für dieses Zeitalter prägend. Diesem geschichtlich wirkungsmächtigen Zusammenhang von Expansion und Fremderfahrung ist es auch geschuldet, dass Abhandlungen über das Fremde nie in einem herrschaftsfreien Diskurs entfaltet wurden (vgl. Sander 2012: 37).

Der Blick von oben auf „primitive Kulturen“ geschah vor allem auf der Suche nach der Naturgeschichte der Menschheit. Dieser Evolutionsschritt wurde für notwendig gehalten, worauf auch die klassische Soziologie basiert. Indem sie sich die Polarisierungsmöglichkeiten des Fremden zunutze machte und „sie ihn vornehmlich als *sozialen wie kulturellen* ‚Grenzgenerator‘ auffaßte, der in seiner Unvertrautheit und Nichtzugehörigkeit ein modernistisches Konzept von Gesellschaft, Kultur und Individuum zum Ausdruck brachte, das sich im Sinne einer wohlintegrierten Ganzheit durch innere Homogenität und äußere Distinktion auszeichnete“ (Reuter 2002: 234). Dies war eine auf Macht und Herrschaft basierende Grenzziehung, die der Dualität des Eigenen und des Fremden verhaftet war, die Kategorien in Form von Gegensätzen voneinander trennte, den Fremden immer negativ konnotierte und auf diese Weise auch als unverträglich erscheinen ließ (vgl. ebd.). Das Fremde und die Grenzziehungspraxis gingen somit in der Geschichte der Soziologie immer Hand in Hand. Es wurde auf die Grenze als Ausdruck einer faktisch vorhandenen Differenz und ein Mittel zur Ein- und Ausgrenzung recurriert.

Auch das entsprechende Kulturverständnis des frühen 18. Jahrhunderts weist auf die gleiche Entweder-Oder-Dualität hin, die einen Unterschied zwischen dem Kultivierten und Nicht-Kultivierten markierte. Dieses Kulturverständnis, das sich im Kontext der bürgerlichen Moderne und in Werken von Autoren wie Immanuel Kant etabliert hat, begreift Kultur als

eine normativ geprägte, ausgezeichnete Lebensweise (vgl. Reckwitz 2005: 94). Hierin findet sich eine wirkungsmächtige Unterscheidung von Kultur und Zivilisation. Indem Kultur an Moralität gekoppelt wird, wird Zivilisiertheit als bloße Techniken des Anständigen begriffen (vgl. ebd., 95).

Spätestens mit der Entkolonialisierung in den siebziger Jahren und Jahrzehnte nach den kolonialistischen Eroberungsaktivitäten Europas hat eine kritische Aufarbeitung des kolonialistischen Zeitalters umfänglich begonnen (vgl. Sander 2012: 37), was mit einer Emanzipation der Sozialwissenschaften aus ihrem nordamerikanischen und westeuropäischen Parochialismus verbunden war (vgl. Randeria 1999: 373). Weder beruft man sich nun in den Kulturwissenschaften auf den normativen Kulturbegriff<sup>1</sup> noch scheint die Auseinandersetzung mit der Thematik des Fremden Ähnlichkeiten mit ihren ursprünglichen Ansätzen zu haben. Es ist deutlich geworden, dass Fremdheit „weder ein Faktum der sozialen Welt darstellt, dem bestimmte Merkmale ‚per se‘ anhaften, noch eine Qualität von Personen oder Handlungen kennzeichnet, sondern daß es als *soziales Artefakt* und *Beziehungsprädikat* in gesellschaftliche Bedeutungsstrukturen rückgebettet bleibt, die jeweils *unterschiedliche* Zuschreibungen wahrscheinlich machen“ (Reuter 2002: 12). Zudem existiert das Fremde immer nur als Konstrukt und wird in sozialen Strukturen und Prozessen als solches erzeugt. Darüber hinaus ist das Fremde das Konstrukt jener Gruppe, die etwas als fremd wahrnimmt und bezeichnet. Außerdem besteht es immer in Relation zu einer sozialen Ordnung, die den Bereich des Selbstverständlichen, Vertrauten und Zugehörigen festlegt (vgl. Scherr 1999: 51). Außerdem ist diese Relationalität des Fremden ein Zeichen der untrennbaren Beziehung des Eigenen zum Fremden. Mit der Bezeichnung des Fremden als fremd wird immer das Eigene mitgedacht und hervorgehoben.

Schon seit Längerem beschäftigen sich geistes- und sozialwissenschaftliche Forschungen mit dem Thema der Konstruktion sozialer wie kultureller Fremdheit und versuchen, Grenzziehungsprozesse im Kontext interkultureller Beziehungen besser darzustellen.<sup>2</sup> Dabei nehmen sie vorwiegend kritische Standpunkte ein und warnen vor einem „verdinglichenden Mißverständnis kultureller Besonderheiten und von einer Verabsolutierung eher gradueller und immer erst aus der wechselnden Perspektive spezifischer Deutungsinteressen zu bestimmender Unterschiede“ (Osterhammel 1996: 276). Diesen Untersuchungen fehlt jedoch eine konkrete und umfangreiche Genese der Fremdheitskonstruktion in einer dieser

---

<sup>1</sup> Vgl. für eine detaillierte Darstellung der Geschichte des modernen Kulturbegriffs seit dem 18. Jahrhundert Reckwitz (2000, 2005).

<sup>2</sup> Auf die Literatur zu Fremdheits- und Grenzkonstruktionen im interkulturellen Kontext wird im Abschnitt „Forschungsstand“ noch genauer eingegangen.

außereuropäischen und ehemals als fremd und als Außenseiter wahrgenommenen Gesellschaften. Eine soziologische Untersuchung, basiert auf einer systematischen Methodologie und einem theoretischen Bezugsrahmen, der vor allem Quellen heranzieht, die bislang in der Soziologie weniger bearbeitet und zitiert wurden.

Die vorliegende Arbeit hat sich genau diese Forschungslücke vorgenommen. Die Praxis der kulturellen und sozialen Grenzziehung und die Genese des Fremdheitsphänomens in der iranischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts sollen anhand verschiedener persischsprachiger Auslandsreisetexte nicht nur möglichst vielseitig dokumentiert werden, sondern es wird zugleich versucht, sie auch im historischen Wandel darzustellen. Die hier rekonstruierten Fremdheitswahrnehmungen werden kein monolithisches und statisches Gebilde darstellen, sondern zeigen einen dynamischen Prozess, der bei allen Regelmäßigkeiten von inneren Widersprüchen, Ambivalenzen und diskursiven Verschiebungen geprägt ist.

Die Antwort auf die Frage, warum so eine Studie der außerwestlichen Geschichte für die Soziologie von Nutzen sein soll, steckt in der Sinnhaftigkeit der Soziologie selbst: Selbstverständlich spiegeln die Ordnungen der Soziologie nicht die natürliche Einteilung der Welt wider (vgl. Reuter 2002: 14). „Solange die wissenschaftlichen Ordnungen ihre Vorstellung geordneter Verhältnisse ausschließlich im Eigenen suchen, sind Fremdenfurcht und Fremdenfeindlichkeit gerade nicht Phänomene einer ‚in Unordnung‘ geratenen Welt, im Gegenteil, sie sind in einer solchen Ordnung der Wirklichkeit zwangsläufig angelegt.“ (ebd., 15). Daher stellt eine Studie wie diese die Merkmale der Soziologie als Wissenschaft stärker in den Vordergrund. Die Soziologie wird für diese Arbeit als eine Wissenschaft definiert, die sich professionell mit den Ordnungen unterschiedlicher Gesellschaften beschäftigt und in einer erweiterten Konzeption Differenzen reflektiert, ohne die Welt auf partikularistische Phänomene zu reduzieren. Somit geht es darum, anhand solcher Untersuchungen jenseits einer „universal brotherhood“ und „universal otherhood“ (Randeria 1999: 373) einen interaktionistischen, relationalen dritten Weg als Reflexionshorizont der Soziologie zu finden. In dieser Art wissenschaftlicher Arbeiten, die nichtwestliche Gesellschaften als Gegenstand soziologischer Untersuchung, aber auch als Orte sozialwissenschaftlicher Produktion ernst nehmen, wird das Potenzial der Soziologie gezielt erweitert.

Die Frage nach der konstatierten Fremdheit in persischen Reiseberichten ist die Frage nach der inhaltlichen Repräsentation von Kultursphären, die jenseits einer nicht eindeutig festgelegten kulturellen Grenze situiert sind. Fremdheit ist dabei „keine objektiv gegebene Eigenschaft des betrachtenden Objekts, sondern wird in den Texten selbst erst geschaffen. [...] Das Fremde ist also kein mit sich identisch bleibendes Thema [...]. Es unterliegt selbst



der Definitionsmacht des Betrachters und gerät dadurch in eine schwer arretierbare Bewegung.“ (Osterhammel 1997: 424).

Die iranischen Reisenden stellen auf der einen Seite die Figur des Grenzkonstruktors dar, auf der anderen Seite dienen sie allerdings als Normabweichler und zugleich als Fremde einer Gesellschaft. Sie sind sowohl Fremde in den Zielländern als auch Fremde im eigenen Land. Sie unterscheiden sich von den Einheimischen ihrer Gesellschaft, weil sie die Möglichkeit erhalten, sich mit anderen Wirklichkeitsordnungen auseinanderzusetzen, denn sie müssen als Vermittler die akzeptablen Elemente der fremden Welt in die eigene Gesellschaft übermitteln. Zudem sind sie in der Lage, die eigene Ordnung in Frage zu stellen wodurch sie sich zu einer Bedrohung für das Selbst- und Weltverständnis der Einheimischen entwickeln können. Zwar schafft es der Reisende durch artikulierende Grenzziehung im Hinblick auf das andere seine zugehörige Wir-Gruppe nach Innen stärker zu definieren und abzugrenzen, hin und wieder gelingt es ihm jedoch auch, abweichende Alternativen in Bezug auf die Normalität seines vertrauten Weltverständnisses zu deuten.

Mit diesen gelegentlichen Abweichungen schafft der Reisende neue Grenzen und somit neue Bezugsräume, die er der eigenen Gesellschaft übermittelt. Damit diese Praxis für die eigene Identität nicht gänzlich bedrohlich wird, muss der Normabweichler diese Grenzerweiterung bzw. -verschiebung legitimieren und nach Innen und Außen verteidigen (vgl. Stagl 1997: 93). Somit enthüllt der Reisende im und durch seinen Text die Grenzen des „Eigenen“, indem er diese Grenzen zum einen erweitert, zum anderen aber auch stärker abgrenzt.

Diese Grenzziehungen sind historisch und kontextuell bedingt und verschieben sich je nach Zeit und Ort und konstruieren neue Elemente des „Eigenen“ und „Fremden“. Zudem ist die entscheidende Variable bei der textlichen Fremdheitskonstruktion der Distanzgrad, d. h., die Distanz, die ein Autor zwischen sich und die Gegenstände seiner Beschreibung und Wertung schafft (vgl. Osterhammel 1997: 424). Daher ist es umso wichtiger, neben dem historisch-kontextuellen Hintergrund auch die konkret gelebten Erfahrungen des Beobachters im Blick zu behalten.

Als Untersuchungsmaterial dieser Arbeit wurden persischsprachige Reiseberichte ausgewählt, die im Zusammenhang mit einer Reise in den Westen (wobei hier mit dem Westen sowohl Europa als auch Russland gemeint sind) von iranischen Reisenden während des 19. Jahrhunderts verfasst worden sind. Das umfangreiche Textkorpus, der in Form von Reiseberichten während dieser Zeit produziert wurde, stellt eine geeignete Untersuchungsfolie für die Konstruktion und Konstitution des Fremden dar. Grenz- und Fremdheitskonstruktionen, die sich anhand dieser Texte analysieren lassen, sind radikalisierte

Formen von Differenzierungen, die aus iranischer Sicht das Eigene vom Fremden trennen.<sup>3</sup> Zudem sind hierzu noch die Intensivierung der Beziehungen zum Westen zur Wende des 19. Jahrhunderts und die in diesem Zusammenhang zunehmende Tendenz der Reiseaktivitäten und Reiseberichterstattung zu nennen, die zur eingehenden Erforschung und Erkundung des modernen Fortschritts und zur Verringerung des Machtgefälles zwischen dem Westen und dem eigenen Heimatland stattfand.<sup>4</sup>

Wo genau dieses Fremde begann und wo das Eigene endete, variierte allerdings nach Zeit und Raum. Nicht immer stellten sich die Sphären der Fremdheit und die des Eigenen als zwei endgültig getrennte Zonen dar. Es herrschten Überlappungen, Mischformen und Hybriditäten. Trotzdem existierten kulturelle und soziale Grenzziehungen, wie Gruppen-, Personen- und Identitätsdifferenzierungen (vgl. Lamont/Molnár 2002: 169). Aufgabe dieser Arbeit ist es, die bestehenden Fremdheitskonstellationen in den Reiseberichten, die entlang dieser Grenzen konstruiert worden sind, zu finden und klarzustellen, wie und wann und vor allem in welchen Verhältnissen sich diese Konstellationen im Verlauf des 19. Jahrhunderts gewandelt haben.

---

<sup>3</sup> Bei der Differenzierung und starken Gegenüberstellung zwischen Europa und Nicht-Europa in den persischen Reiseberichten könnte man meinen, dass es sich um eine ziemlich irrealen, irrelevanten und mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmenden Unterscheidung handelt, da sich weder das Europa des 19. Jahrhunderts als eine in sich stimmige und kohärente Einheit verstand noch die iranische Gesellschaft das Bild einer Gesamtheit von sich hinterließ, dass sich im Endeffekt klare Grenzen bzw. Sinnengrenzen zwischen zwei ausgeprägten Kultureinheiten markieren und kennzeichnen ließen. Bedeutend sind hier jedoch die Wahrnehmung der Reisenden und die konstruierte Wirklichkeit in den Reiseberichten, die im Nachhinein auf der gesellschaftlichen Ebene reale Konsequenzen aufweisen. In den Reiseberichten lassen sich ausgeprägte Grenzziehungen zwischen dem „Fremden“ und dem „Eigenen“, „Europa“ und „Nicht-Europa“, „*Farang*“ und „Iran“ feststellen. Der iranische Reisende mag sich vielleicht bewusst sein, dass seine eigene Gesellschaft fragmentiert, zerstückelt und an sich heterogen gestaltet ist, bei der Konfrontation mit einer von Prinzip aus „anderen“ Ordnung ist jedoch bei ihm das Fremde nicht sein eigenes Land, sondern das ganze Europa. Dass wiederum in Europa kulturelle Besonderheiten einzelner Regionen existieren, wird selbstverständlich nicht ausgeschlossen, aber diese Partikularitäten stellen sich jenen scheinbar unabdingbaren Differenzen gegenüber, die der eigenen Ordnung gegenüber als fremd, unvertraut und nichtzugehörig empfunden werden.

Dieser „Homogenisierungsprozess“ (Reckwitz 2005: 104) kultureller Differenzen wird erst dann in Gang gesetzt, wenn „Fremdes“ mit „Eigenem“ (beides repräsentiert als zwei homogene Entitäten) in Relation gesetzt wird. Die Kontrastierung des Fremden mit dem Eigenen ist vor allem besonders bei der graduellen Überquerung geographischer Grenzen während der Reise sichtbar. Während die Reisenden die Territorialgrenzen ihres „eigenen“ Landes durchqueren, sind sie sich bewusst, dass sie nun „fremden“ Boden betreten. Und umgekehrt, auf der Heimreise, wo auch immer sie in ihrem Lande ankommen, weisen sie sehr oft explizit darauf hin, dass sie nun den ‚heilen‘ Boden des „eigenen“ Landes betreten haben. Somit sind das „Fremde“ und das „Eigene“ in der Relation und durch Relation konstruierte Phänomene, deren Konstruktion in dieser Arbeit als Auswirkungen räumlich-geographischer sowie kulturell-sozialer Grenzen gilt.

<sup>4</sup> Mehr dazu im Teil B, Kapitel I dieser Arbeit.

# 1. Gliederung der Arbeit

Die vorliegende Studie ist in vier Teilbereiche (Einführendes, A, B und C) aufgefächert worden. Im einführenden Teil widmet sich die Arbeit im Kapitel II der eingehenden Auseinandersetzung mit dem Forschungsproblem und dem Ausgangspunkt dieser Studie. Dabei werden verstärkt die wesentlichen Forschungsfragen, Ziele und Aufgaben der Arbeit fokussiert. Im Kapitel III stehen Erläuterungen zum Forschungsstand und zur Forschungsrelevanz im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Die Ausführung des theoretischen Bezugsrahmens der Untersuchung ist Aufgabe des IV. Kapitels. In diesem Abschnitt werden sowohl Ansätze der klassischen Soziologie über soziokulturelle Grenzen und der Begriff des Fremden und der Fremdheit herangezogen, als auch neuere Theorien umfangreich behandelt und dargestellt. Im letzten Kapitel des einführenden Teils wird die methodologische Herangehensweise der Arbeit gründlich vorgestellt. Auf der Basis einer qualitativen Methodik werden ausgewählte Reisetexte analysierend bearbeitet. Abgeleitet aus der Fragestellung und dem theoretischen Hintergrund werden grundsätzliche Strukturierungsdimensionen bestimmt. Danach werden deren Ausprägungen anhand eines erstellten Analyserasters inhaltsanalytisch ausgewertet. Auch Erläuterungen zur Fallauswahl, zum jeweiligen Untersuchungsabschnitt und zum Analyseraster selbst sind in diesem Teil zu finden.

Vermutlich seit es gesellschaftliches Leben gibt und verschiedene Kulturräume wirtschaftliche, politische und kulturelle Beziehungen zueinander pflegen, wurde gereist. Reisen folgt im Prinzip einem bestimmten Zweck und einer bestimmten Motivation, durch die sich das Reiseziel bestimmt. Aus dem Reisezweck ergeben sich verschiedene Reisetypen (vgl. Struck 2006: 16). Im ersten Kapitel des Teils A dieser Arbeit wird eine Skizze der Geschichte des Reisens und der Reiseberichterstattung in Iran vor dem 19. Jahrhundert entworfen. Dort wird versucht, zu zeigen, wie und unter welchen Umständen im damaligen Iran gereist wurde, wo die hauptsächlichen Ziele lagen und inwieweit Reiseberichte verfasst wurden, an welches Publikum die Berichte gerichtet waren und welche Konventionen eines Genres dabei zu erkennen waren.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts nahm das Medium des Reiseberichts in der gesellschaftlichen Vermittlung von Fremdheitskonstruktionen und als Informationsmedium vor allem über westliche Gesellschaften eine wichtige, wenn nicht zentrale Stellung im Iran ein. Daraufhin begannen auch funktionsdefinierte Herrschaftsreisen, die den Beginn einer neuen Ära in der iranischen Geschichte eröffneten. Teil B gestaltet die Bearbeitung der

Entwicklungsgeschichte iranischer Fremdheits- und Grenzkonstruktionen in dieser Zeitspanne anhand ausgewählter Reiseberichte. Dieser Teil setzt sich aus drei Hauptkapiteln zusammen. Jedes Kapitel, das chronologisch aufgebaut ist, setzt sich mit jeweils einer Untersuchungsperiode aus dem 19. Jahrhundert auseinander. Hierbei werden sowohl der sozialhistorische Kontext jedes Zeitabschnitts, als auch die interpretative Text- bzw. Inhaltsanalyse der Berichte herangezogen. In jedem Teilabschnitt werden jeweils zwei Europareiseberichte und ein Russlandreisebericht behandelt. Die Aufteilung der ausgewählten Berichte in Europa- und Russlandtexte ist aufgrund der Bedeutung Russlands als nördlicher und semieuropäischer Nachbar Irans in der analysierten Ära begründet. Während der Regierungszeit Peters des Großen (1672-1725) setzte Russland eine aggressive Strategie gegen den Iran um, die im 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte. Seit diesem Zeitpunkt geriet der Iran mit Russland in eine Fremdheitsbeziehung, die sich noch lange bis in die 1940er Jahre hinein weiter verfolgen ließ<sup>5</sup>.

Außer dieser sozialhistorischen Bedingtheit, die diese beiden Räume in eine schicksalhaft verzwickte Lage brachte, war der euroasiatische Weder-noch-Zustand Russlands ein weiteres Kriterium für diese methodische Aufteilung der Berichte. Die Ambivalenz, die in der Lage Russlands immanent ist, eröffnet neue Perspektiven für die Beschreibung und Analyse der komplexen Konstruktionsprozesse von Grenz- und Fremdheitsfällen. Damit bricht das selbstverständlich gewordene binäre Konstrukt Europa/Nichteuropa auf und wird zusätzlich um eine dritte Dimension und Perspektive erweitert.

Abschließend wird versucht, im Teil C der Arbeit die Ergebnisse aus Teil B im Rahmen einer Schlussbetrachtung zu resümieren.

---

<sup>5</sup> Interessanterweise verliefen die höchst dramatischen Transformationen in beiden Ländern chronologisch sehr ähnlich: in 1905 brach in Iran und Russland eine Revolution aus mit der Anforderung eine Konstitution und ein Parlament zu gründen. Am 1917 kollabierte das Russische Zarenreich und die Sowjetische Union nahm andere Maßnahmen gegen den Iran vor: "The Soviets withdrew from Iran, cancelling all loans and concessions, but never lost their interest in the area. Their influence through Marxist and social democratic movements, particularly in the north of Iran, culminated with the creation of the Tudeh Party in 1941." (Andreeva/Behrooz 2013: 3219).

## II. Forschungsprobleme

Spätestens seit der kulturwissenschaftlichen Wende (*cultural turn*) in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und dem Appell des Schweizer Historikers Urs Bitterli in seinem Werk *Geistes- und Kulturgeschichte der europäischen überseeischen Begegnung* (1976) für eine gründliche Neuperspektivierung rückten in der geisteswissenschaftlichen Forschungslandschaft zunehmend Werke über die interkulturelle Beziehung zwischen Kolonialherrschaft und Kolonien in den Vordergrund.

In seinem Vorwort erklärte Bitterli, Kolonialgeschichte müsse sich „umfassend orientieren“, und nicht, wie bisher geschehen, einzig und allein von Macht- und Interessenverlagerungen und den daraus resultierenden politischen, administrativen und ökonomischen Veränderungen handeln (vgl. Bitterli 1991: 5). Vielmehr müssten die Sozialwissenschaften auch der Tatsache gerecht werden, dass die europäische Expansion von ihren Wirkungen her betrachtet ein „umfassendes Phänomen interkultureller Begegnung“ (Osterhammel 2001: 205) sei. Wie aus Bitterlis Versuch einer Typologie der Kulturbegegnung deutlich wird, sind beide Dimensionen der europäischen Expansion untrennbar miteinander verbunden. Die politische und soziale Dominanz der Kolonisten schlägt sich unweigerlich in den kulturellen Verhältnissen nieder. Als konstantes Moment, schreibt Bitterli entsprechend, lässt sich bei allen Formen der Kulturbegegnung eine „Dominanz des europäischen kulturellen Engagements“ (Bitterli 1991: 173 f.) feststellen. Wohingegen auf der nicht-europäischen Seite vielmehr eine Akkulturation (einseitige Übertragung von spezifischen Verhaltensweisen, Vorstellungen, Wertbegriffen und Techniken) und Nachgiebigkeit gegenüber der westlich-europäischen Kultur zu attestieren sind (vgl. Frank 2006: 9 f.).

Dieser Gegenstand, die Analyse des disproportionalen Kulturkontakts zwischen Europa und der „nicht-europäischen“ Welt, die sich seit Anfang des 19. Jahrhunderts über das Ende des Kolonialismus hinaus bis in die heutigen Globalisierungsprozesse hinein weiterverfolgen lässt, wird in der folgenden Studie zu einer umfangreichen Untersuchung ausgearbeitet werden. Die Nachzeichnung dieses asymmetrischen Verhältnisses beginnt ausgehend von der „nicht-europäischen“ Seite. Diese Arbeit versucht, eine systematische, primär soziologische Analyse der Fremdheit im Rahmen eines spezifischen Zeit- und Raumkontextes aus einer Neuperspektivierung heraus anzulegen. Die vorliegende Untersuchung übernimmt den Standpunkt des vornehmlich Fremden und Außenseiters und beobachtet Fremdheits- und Grenzziehungskonstruktionen während ihrer Entstehung in persischen Reisetexten.

Demnach sollen in dieser Arbeit Fremdheitserfahrungen am Fall einer speziellen Gruppe persischer Reisender analysiert werden. Als empirisches Material kann für dieses Forschungsprojekt die Reiseliteratur den größten Beitrag leisten. Denn in dem umfangreichen Textkorpus, das während der europäischen Expansion erschienen ist, finden sich zahlreiche Beispiele, mit deren Hilfe sich die Diskrepanz zwischen dem Willen und der Bereitschaft zur Fremdaufnahme und der Selbstanpassung und dem Unwillen bzw. Widerstand gegen Akkulturation verschiedentlich ablesen lassen und anhand derer sie in wechselnden soziologischen, historischen und kulturellen Kontexten analysiert werden können. Zudem ist noch zu erwähnen, dass die persische Reiseberichtgattung Anfang des 19. Jahrhunderts eine signifikant-gesellschaftliche Position erreicht hat, die bestimmte Funktionen dieses Genres ins Blickfeld rücken ließen. Viele Autoren und Historiker<sup>6</sup> sind der Meinung, dass eine der Hauptquellen des „*ma' refat-e ġadīd*“s [des neuen Wissens] für die iranische Gesellschaft diese Reisetagebücher gewesen sind (vgl. Farmayan 1968: 133).

Am Fall der iranischen Reisenden lassen sich Aspekte eines allgemeineren Sinnmusters der Wirklichkeitsdeutung, das man nach Horst Stenger den „Ost-West-Kontext“ (vgl. Stenger 1997: 162) nennen kann, untersuchen. Gegenstand dieser kollektiven Sinnstruktur sind das Hervorbringen, die Erzeugung und vor allem die Bewertung von Unterschieden (vgl. ebd.) zwischen Personen oder Gruppen iranischer bzw. westeuropäischer Herkunft. Zwar existieren bereits Unterschiede zwischen beiden Kontexten, mittels des Ost-West-Kontexts als Sinnstruktur werden diese jedoch bewusst oder eher unbewusst selektiert und hervorgehoben. Daher könnte man meinen, dass die „kollektive ‚Konstruktion‘ von Unterschieden [...] als Bereitstellung sozialer Ontologie in einem bestimmten Wirklichkeitsbereich“ (ebd., 163) fungiert. Demnach wird beim Verfassen der Reiseberichte der Fremde als Anderer durch die Autoren mit hervorgebracht, von Neuem erzeugt und konstruiert.

Ziel dieser Arbeit ist es, durch die Untersuchung der zentralen sozialen und kulturellen Strukturen und Prozesse der Grenz- und Fremdheitserzeugung die iranische Gesellschaft in den Besonderheiten ihrer eigenen Geschichte durch ihre äußeren Begegnungen und Interdependenzen zu erforschen. Anhand der theoretischen Fokussierung auf zwei Konzepte, Fremdheit und kulturelle und soziale Grenze, wird die Entwicklung der iranischen Gesellschaft in Bezug auf ihre Beziehung zu den europäischen Ländern im Verlauf des 19. Jahrhunderts rekonstruiert. Denn im Spiegel des Fremden und des fremd Wahrgenommenen fundiert die Identität das Eigene. Den Fremden als fremd wahrzunehmen und dementsprechend hervorzuheben und seine Differenz kommunikativ zu behandeln, ist gerade

---

<sup>6</sup> Für weitere Informationen siehe: Alavi (1983: 246).

Ausdruck dafür, dass wir einer Ordnung in Form von Wirklichkeitsvorstellungen, Wahrnehmungs- und Erfahrungsmustern, Sinn- und Wissenswelten, Regelungen und Konventionen zugehörig sind, mit denen wir unsere Mitwelt einordnen können (vgl. Reuter 2002: 13).

Für die Konstruktion bzw. Erzeugung der Fremdheit sind kulturelle und soziale Grenzen ein notwendiger Bestandteil. Kulturelle Grenzen mögen zwar fiktiv sein und, wie Edward Said es formuliert, auf einer „imaginativen Geographie“ (Said 1995: 55) beruhen, sie haben aber reale Wirkungen und Funktionen. Nach Foucaults Auffassung definiert sich eine Kultur dadurch, dass sie „etwas zurückweist, was für sie *außerhalb* liegt“ (Foucault 1995: 9), indem sie gewisse Bereiche absteckt und als ihre Grenzen markiert. Kulturelle Identität stützt sich diesem Modell zufolge auf die kontrastive Gegenüberstellung eines ‚Anderen‘, auf das Bewusstsein von Alterität. Erst die negative „Abgrenzung“ des Nicht-Identischen, so Foucault, verleiht einer Kultur „den Ausdruck ihrer Positivität“ (ebd.). Demnach sind die iranischen Europareisenden des 19. Jahrhunderts und ihre Berichte über die „modernen Verhältnisse“ der neuen Welt von größter Relevanz für die Strukturierung des „Eigenen“ und die Distanzierung vom „Anderen“.

Die Europa- bzw. Russlandreisenden auf einer staatlichen Mission oder als Privatperson gelten für die damalige iranische Gesellschaft als Hauptprotagonisten des Jahrhunderts, denn durch ihre Berichte vermitteln sie Einblicke in die neue moderne Welt des Westens. Sie durchqueren nicht nur territoriale und räumliche Grenzen, sondern auch kulturelle. Sie haben die Absicht, sich geographisch zu distanzieren, befinden sich letztendlich aber auch an ihren eigenen kulturellen, sozialen, sprachlichen und gesellschaftlichen Grenzen. Ihre textlich wie bildlich festgehaltenen Raumvorstellungen von „Westen“, Europa“ und „Nicht-Europa“ werden hier parallel zu kulturellen und sozialen Grenzziehungen zwischen dem „Eigenen“ und dem „Fremden“, „Fortschritt“ und „Rückstand“, „Herrschaft“ und „Gerechtigkeit“ und zwischen „Wahrheiten“ und „Irrtümer der Religionen“ untersucht. Die Interaktion des räumlichen Aspekts der Grenze wird hier mit dem sozialen, kulturellen Aspekt in Zusammenhang gebracht (vgl. Rokkan 2006: 33).

Demnach ist die allgemeine Hauptfrage: Welche soziokulturellen Muster der Fremdheit lassen sich im Laufe des 19. Jahrhunderts (das Jahrhundert der wachsenden iranisch-westlichen Beziehungen) aus den persischen Reiseschriften herausarbeiten? Weiterführend werden noch detaillierte Fragen einbezogen: In welcher Art und Weise, also wie werden Objekte, Verhältnisse, Personen oder Personengruppen als fremd bezeichnet? Wo und wie werden die Fremdheitsstrukturen angewendet und mit welchen Strategien werden sie

konsolidiert? Zudem wäre zu beachten, dass die Fremdheit eine relational-kommunikativ erzeugte Zuordnung ist, die im Laufe der Zeit Veränderungen, Transformationen und Dynamiken ausgesetzt ist, daher ist hier auch die Frage des Wandels sehr relevant. Was heißt es, wenn im Verlauf der Jahre bestimmte soziale Tatsachen in den Reiseberichten an Fremdheit verlieren oder gewinnen? Was bedeutet diese Akzentverschiebung für die iranische Gesellschaft? Aber auch Kontinuitäten müssen untersucht werden. Denn nicht alle Fremdheiten verlieren im Verlauf der Jahre an Relevanz. Manche werden über Jahre und Jahrzehnte hinweg aufrechterhalten und sind scheinbar auf Dauer eingerichtet. Zum Schluss wäre noch zu bedenken, welchen Rückschluss man aus der Verortung des Fremden im Netzwerk des sozialhistorischen Geschehens im Iran des 19. Jahrhunderts ziehen kann, um zu zeigen, wie die gegenwärtigen, asymmetrischen Differenzen zwischen Ost und West, Europa und Nichteuropa, die sich mit der Zeit entwickelt haben, historisch zu erklären sind. Daher sollte es nicht allzu sehr erstaunen, wenn in unserer heutigen, globalen Welt die Rede von Beziehungen im 19. Jahrhundert ist, da diese Thematik bis heute nichts an Aktualität eingebüßt hat.



### III. Forschungsstand und –relevanz

Die Wende zum 19. Jahrhundert ist für die Entwicklung der Weltgeschichte besonders ausschlaggebend. Dies ist der Zeitpunkt, wo das Mächtegleichgewicht zwischen Europa und Asien ins Wanken gerät und drei Jahrzehnte danach völlig zerbricht (vgl. Osterhammel 2010: 35). In dieser Zeit drang Europa mit Aggressivität gegen andere Zivilisationen vor. Die europäische Expansion hatte ihren Höhepunkt erreicht und es wurde somit ein neues Kapitel des Mächteverhältnisses aufgeschlagen, das bis jetzt noch nicht beendet worden ist, nämlich das der Asymmetrie und Disproportionalität.

Diese Arbeit ist zwar eine Rekonstruktion dieses Verhältnisses, geht aber völlig andere Wege als es bis jetzt in der Forschungslandschaft üblich gewesen ist. Die Begegnungen zwischen der europäischen und „nicht-europäischen“ Welt sind mehr oder weniger auf ihren machtpolitischen Aspekt hin erforscht worden. Über Kontakte zwischen Kolonialmächten und ihren Kolonien besteht reichlich Literatur. Auch spätestens seit dem *cultural turn* gab es Forschungen, die den Kolonialraum als Feld interkultureller Begegnungen untersucht haben. Zu den ersten Werken zu diesem Thema gehört Peter Hulmes Buch *Colonial Encounters* (Hulme 1986). Auch Marie-Louise Pratts Forschung *Imperial Eyes* präsentiert in diesem Zusammenhang die Fokussierung auf den kulturellen Kontakt, der innerhalb des stark asymmetrischen kolonialen Machtverhältnisses stattfand (vgl. Frank 2006: 10). Auch die Studie von Michael Frank *Kulturelle Einflussangst* (2006) lehnt sich an diese Forschungstradition an. Seine Studie ist eine Behandlung über Grenzinszenierungen in der europäischen Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts. In seinen textanalytischen Untersuchungen beschäftigt sich Frank mit der kulturellen Grenze als Demarkationslinie zwischen den Europäern und den Einheimischen in den Kolonien zum Höhepunkt des Kolonialzeitalters.

Studien zur interkulturellen Begegnungen zwischen „Europa“ und „Asien“, „Westen“ und „Osten“, „Orient“ und „Okzident“ und all diese Einheiten, die spätestens nach Michel Foucault als erfundene Konstrukte statt natürliche Gegebenheiten anerkannt worden sind, haben sich auch seit der Veröffentlichung von *Orientalismus* (1978), Edward Saids höchst kritischem und heftig diskutiertem Werk, in der Forschungslandschaft der Geistes- und Sozialwissenschaften etabliert. Jürgen Osterhammels Studie über Europa und die asiatischen Reiche (2010) stellt eine Abhandlung über den europäischen Asiendiskurs des 18. Jahrhunderts dar. Die literarische Gattung des europäischen Reiseberichts wird in seiner Studie ausführlich in Betracht gezogen. Das Buch ist als ein Pamphlet gegen die verbreitete

Sicht zu verstehen, die im Diskurs der Europäer über die außereuropäische Welt ausschließlich die ethnozentrische Konstruktion des Eigenen, nicht aber auch eine ernstzunehmende Beschäftigung mit dem Fremden erkennt. Jürgen Osterhammels umfangreiche Studie beschränkt sich jedoch auf die Zeit vor dem Beginn der industriellen Revolution.

Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf die Gegenperspektive dieser interkulturellen Beziehung. Dabei geht es um die Begegnungen des Iran sowohl strategisch und wirtschaftlich als auch kulturell mit Ländern mit einem völlig unterschiedlichen kulturellen Hintergrund wie Russland und den westeuropäischen Ländern. Das Anwachsen der persischen Europa- und Russlandreiseberichte Anfang des 19. Jahrhunderts ist als eine Erscheinung der westlichen Expansion zu betrachten, die durch die Intensivierung der Begegnungen sowohl physische als auch seelische Nähe verursachte und daher bei den Iranern den Drang der unmittelbaren Erkundung der westlichen Verhältnisse weckte. Der Ausgangspunkt dieser Studie werden die kulturellen sowie sozialen Grenzziehungen, aber auch die Fremdheitskonstruktionen sein, die die Autoren in ihren Berichten konstruiert haben.

Zu den Themen Grenze und Grenzziehung ist bis jetzt in der sozialwissenschaftlichen Forschung reichlich Literatur vorhanden.<sup>7</sup> Die Grenze ist vor allem Gegenstand interdisziplinärer Ansätze geworden.

„Zugänge wie jener der *Border Studies* betrachten ‚Grenzen‘ dabei vor allem als Konventionen, Gebräuche und kulturelle Vorstellungen und rücken Grenzziehungen als soziale Praktiken des Handelns und der Herrschaft, Besitznahme und Exklusion/Inklusion ins Blickfeld. Der Fokus liegt dabei nicht auf Grenzen als widerspruchsfreie, eindeutige und klar zugeordnete Kategorien menschlicher Ordnung, sondern [...] gerade auch auf der Frage von mangelnder Übereinstimmung von Raum- und Grenzkonzeptionen.“  
(Lamprecht, Mindler, Zettelbauer 2012: 11).

Grenzen trennen das Eigene vom Fremden und sind in der Lage, die Differenziertheit der Welt durch die Einführung von Distinktionen zu betonen, mit denen sich die Wirklichkeit ordnen und strukturieren lässt. Auf der Basis des Grenzziehungsaktes entstehen Fremdheitskonstruktionen. Zum Fremden als sozialen Typus haben die Klassiker der Soziologie reichlich theoretische Abhandlungen geliefert. Als Ausgangspunkt der

---

<sup>7</sup> Für einen allgemeinen Überblick zur Erforschung von Grenzen in sozialwissenschaftlicher/historischer Perspektive vgl. v.a. Medick (1991). Ebenfalls einen recht umfangreichen Überblick zur sozialwissenschaftlichen Grenzforschung bieten Faber und Neumann (1995) mit ihrem Sammelband, in dem sie literaturwissenschaftliche, sozialgeographische, ethnologische und auch philosophische Ansätze zur Grenzforschung versammelt haben. Mehr zur Grenze siehe: Bauer/Rahn (1997), Görner/Kirkbright und Görner (2001) und speziell zum Begriff der sozialen Grenze vgl. Eig Müller/Vorbruba (2006) und Thomas (2008).

soziologischen Reflexion über das Fremde ist Georg Simmels Essay über den Fremden zu nennen. Bei Simmel ist die Fremdenthematik hauptsächlich räumlich orientiert. Dies zeigt vor allem, dass Simmel „die Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem als Unterscheidung zwischen räumlich fixierten und beweglichen Menschen auslegt und damit auf die Unterscheidung zwischen Nähe und Distanz als dominanten Unterscheidungsmechanismus abstellt“ (Reuter 2002: 17).

Simmels Beitrag wurde in den zwanziger Jahren von Robert E. Park erweitert, der das Konzept des *marginal man* entwickelt hat (vgl. Park 1964). Park stellt darauf ab, dass der *marginal man* ein Wanderer an der Grenze zweier Kulturen sei, dessen individuelle Position sich dadurch auszeichnet, dass er persönliche Ressourcen entwickeln muss, um den sozialen Kulturkonflikt zu lösen (vgl. Nassehi 1999: 181).

Schließlich ist Alfred Schütz' Studie *Der Fremde* zu nennen (Schütz 1972). Wie Simmel betont auch Schütz „die Dauerhaftigkeit als konstitutives Merkmal der Beziehung zwischen Fremden und Autochthonen. [...] Schütz interessiert sich für die psychischen Prozesse, die der Fremde zu bewältigen hat, wenn er in eine fremdkulturelle Umwelt gerät“ (Nassehi 1999: 181). Ähnlich wie die strukturfunktionalistische Hypothese des *marginal man* misst Schütz den Status des Fremden daran, ob ihm eine Aufnahme in die In-Group gelingt oder ob er als Fremder weder zu seiner alten noch zu seiner neuen Umgebung gehört (vgl. ebd.). Das, was bei der klassischen Soziologie der Fremde nicht thematisiert wird, ist, wie auch Armin Nassehi betont, die Frage der Genese des Fremden. Eine Konzeption, die „auf die operative Genese, besser: auf die Konstruktions- und Konstitutionsbedingungen des Fremden abstellt.“ (Ebd., 183).

Die theoretischen Abhandlungen über den Fremden und das Fremde sind in der Lage, der vorliegenden Arbeit eine Fülle zu verleihen, die ihr zur Entwicklung einer spezifischen Fremdheitskonstellation hinsichtlich eines bestimmten Kontextes bzw. einer empirischen Fremde verhilft.<sup>8</sup>

Eine weitere Neuperspektivierung, die diese Studie beisteuern kann, ist der Sichtwechsel, welcher in dieser Arbeit auf einer Gegenperspektive beruht und Quellen zu Wort kommen lässt, die auf Grund ihrer Sprache und ihres schweren Zugangs aus der europäisch-westlichen Sicht weniger erforscht worden sind, nämlich die soziologische Rekonstruktion soziokultureller Grenzziehung aus der Perspektive iranischer Reisender.

---

<sup>8</sup> Für zeitgenössische, interdisziplinäre Literatur zur Fremde und Fremdheit ab den 1990er Jahren vgl. die Sammelbände von Münkler/Ladwig (1997,1998), Bartmann/Immel (2002), Därmann/Jamme (2002), und Dreher (2007). Vgl. außerdem die einschlägige Literatur zur Soziologie des Fremden: Geenen (2002), Reuter (2002) und Morell (2012).

Die Reiseliteratur über den Orient und insbesondere die Berichte über Reisen in den Iran aus dem 18. und 19. Jahrhundert wurden in der neueren Forschungsliteratur schon mehrmals beschrieben und analysiert. Orientbilder und die Abbildung des Ostens sowohl in Reiseberichten als auch in Fiktionen und der Romanliteratur wurden mehrmals behandelt und dargestellt. Beiträge wie *Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte* (Maczak, Teuteberg, Wolfenbüttel 1982) und *Östliche Spiegel* (Amman, Ludwig 1996) sind sehr erwähnenswert, da sie sich einerseits aus historisch-anthropologischer und kulturgeschichtlicher Sicht mit den frühneuzeitlichen deutschen Reisebeschreibungen und andererseits mit dem Orient im Zeitalter seiner Entdeckung durch den deutschen Leser befassen. Ludwig Amman nimmt sich eine Auswahl an Reiseberichten und Belletristik vor, die zwischen 1800 und 1850 in Deutschland erschienen sind.

Außer der deutschsprachigen Forschungssphäre sind auch zahlreiche Untersuchungen in englischer Sprache erschienen, z. B. *The Progress of an Image, the East in English Literature* (Queijan 1996). In diesem Beitrag bearbeitet der Autor das Abbild des Ostens in der englischen Literatur vom 17. bis zum 19. Jahrhundert. Die Frage, auf welche Weise der Osten in den europäischen Schriften repräsentiert wird, wurde schon oft debattiert und behandelt.<sup>9</sup> Was in der Forschungsliteratur bis heute jedoch unzureichend erforscht wurde, ist die Gegenperspektive.

Einzelne Artikel wie *Muslim Perceptions of the West* von Bernard Lewis (1985) geben eine gute Einsicht in die Auffassungen der gesamten islamischen Welt (von Marokko und Ägypten bis hin zu Syrien, Palästina und den Osmanen)<sup>10</sup>, aber nur wenige Informationen über den Iran und dessen Begegnungen mit dem Westen. Dazu hat jedoch Bert Fragner in seinem Werk *Persische Memoirenliteratur als Quelle zur neueren Geschichte Irans* (1979) einen großen Beitrag geleistet.<sup>11</sup>

Der spezielle Beitrag, den die vorliegende Arbeit zur Forschung leisten kann, ist einerseits eine Analyse vorzulegen, die auf soziologischer Basis die Inszenierung kultureller Grenzziehungen anhand ausgewählter persischer Reiseliteratur aufzeichnet und letztendlich zum empirischen „Fremdheitsmapping“ in einem neuen Kontext führt. Somit setzt diese Arbeit genau dort an, wo andere Untersuchungen aufhören, nämlich bei der Darstellung einer

---

<sup>9</sup> Für weitere Sekundärliteratur über europäische Reiseberichte spezifisch im Iran siehe in chronologischer Reihenfolge: Ross (1923), Hinz (1938), Walser Schuster (1970), Stevens (1974).

<sup>10</sup> Vgl. hierzu auch: Lewis (1982) und Khair/Leer/Edwards/Ziadeh (2006).

<sup>11</sup> Für weitere Beiträge über den persischsprachigen Reisebericht siehe in chronologischer Reihenfolge: Wright (1985), Tavakoli-Targhi (2001), Green (2008), Sohrabi (2012), Dezfouli (2012/1391). Für einzelne Artikel siehe: Matthee (1998), Daniel (2002), Hanaway (2002), Ringer (2002).

systematischen Untersuchung der Fremdheit im Rahmen eines spezifischen Zeit- und Raumkontexts aus einer Neuperspektivierung.

## IV. Theoretische Hintergründe

In dieser Arbeit geht es hauptsächlich um die Erkenntnis, wo, wann und worin die kulturellen Wendungen, die Bewusstseinswandlungen und die identitätsstiftenden Momente liegen und wie sich die iranische Gesellschaft zu dem entwickelt hat, was sie bis heute geworden ist. Diese Zäsuren der iranischen Gesellschaft offenbaren sich am besten durch Begegnungen mit anderen, außerhalb Irans liegenden Kulturräumen<sup>12</sup>, denn „in der Beschreibung von Personen oder Umständen als ‚fremd‘ enthüllen (oder verbergen) sich Selbstbeschreibungen“ (Hahn 1997: 115). Durch Ausgrenzungen des und Grenzziehungen zum Anderen spiegeln wir uns selbst, da der Zugang zum Fremden mehr von uns offenbart, als es uns zunächst erscheint.

In Untersuchungen, die Kontakte zwischen Europäern und Nicht-Europäern thematisiert haben, wurde überwiegend die Perspektive der Europäer eingenommen. Demnach könnte man meinen, dass in den vorangegangenen Untersuchungen „Kulturkontakte [ausschließlich] vor dem Hintergrund der europäischen ‚Geistesgeschichte‘ betrachtet“ wurden (Osterhammel 1995: 106). Als unproblematische Voraussetzung liegt dieser Art von Untersuchungen die Trennung zwischen Europa und ‚Nicht-Europa‘ zugrunde. Die Abgrenzung zwischen Europäern und den „Anderen“ scheint dabei unmittelbar evident zu sein (vgl. ebd., 107). Kontakte zwischen Kulturen jedoch entstehen und entwickeln sich in einem spezifischen sozialhistorischen Kontext. Genau auf dieser Basis müssen sie auch überprüft werden. Auch Jürgen Osterhammel formuliert Kulturkontakte als wechselseitige Prozesse, die unter Berücksichtigung ihres historischen Kontextes untersucht werden müssen: „Differenzen und Distanzen zwischen Kulturen sind historisch variable Größen, Konstrukte wechselnder Selbst- und Fremdzuschreibungen. Auf beiden Seiten des interkulturellen Zusammentreffens kommt es zu Prozessen von Identitätsveränderung und Gruppenbildung, von Abgrenzung und Annäherung.“ (ebd.). Aus dieser Erkenntnis heraus müssen Prozesse von Konstruktionsbildungen wie Grenze und Fremdheit auf der Basis eines sich historisch wandelnden Kontextes erforscht werden.

---

<sup>12</sup>In dieser Arbeit wird Kultur sowohl als ein Referenzsystem kohärenter individueller und gesellschaftlicher Handlungs- und Deutungsmuster definiert als auch als ein Differenzsystem beschrieben, das die Individuen und Gemeinschaften in ihren Deutungen orientiert. Demnach materialisiert sich Kultur in kommunikativen Prozessen der Selbstbeschreibung sowohl in den Formen der Wahrnehmung von Welt als auch in konkreten menschlichen Tätigkeiten. Hierbei ist eins der wichtigsten Merkmale der Kultur ihre Kontinuität, die von sehr unterschiedlicher Dauer sein kann (vgl. Geisen 2008: 173 f.). Somit wird hier versucht, „Differenzen sowohl in ihrer Kontinuität und Dauerhaftigkeit als auch in ihrer Veränderbarkeit zu bestimmen“ (ebd., 170).

Es müssen Ansätze, die den Weg für einen Perspektivwandel freimachen, herangezogen werden. Ansätze, die eine bikulturelle Leistungsfähigkeit aufweisen, die nicht nur vor dem Hintergrund einer rein europäischen Geistesgeschichte heraus Begegnungen und Kontakte untersuchen, sondern auch solche Ansätze, die eine Gegenperspektive ermöglichen, die die Eigensinnigkeit, Lokalität und Partikularität kultureller Phänomene berücksichtigen und ihre Einbettung in einen sozialhistorischen Kontext gewährleisten, ohne dass ihnen die Gefahr droht, in einen starren Kulturessentialismus überzugehen.

Als analytischer Bezugsrahmen (theoretischer Fokus) stehen uns hierfür zwei Konzepte zur Verfügung: die kulturelle bzw. soziale Grenze und die Fremdheit als Produkt des Grenzziehungsaktes. Soziale und kulturelle Grenzen sind selbst als Produkte sozialen Handelns zu interpretieren, die die Erzeugungsbedingungen eines weiteren sozialen Phänomens wie Fremdheit aufbereiten. Auf der Grundlage dieser beiden Definitionen gelangen wir zur Analyse der iranischen Reisetextinhalte. Die Fremdhheitsforschung dient zur Analyse einer globalen Situierung der iranischen Gesellschaft gegenüber andersartigen Ordnungen.

Unter Bezugnahme auf den Grenzbegriff wird versucht, die Bereiche von Kontinuität und Veränderung der Differenzen mit Hilfe einer Raummetapher zu beschreiben. „Der Grenzbereich wird hierbei nicht nur zu einem Ort, an dem sich Trennungen und Unterscheidungen realisieren. Er stellt zugleich einen Ort dar, an dem die Differenzen ihre Klarheit und Eindeutigkeiten verlieren.“ (Geisen 2008: 171). Soziale und kulturelle Grenzen sind zwar gesellschaftlich erzeugte Produkte, besitzen jedoch auch einen Eigensinn. Mit anderen Worten: Die Trennung des Eigenen vom Fremden erscheint im Handeln und Bewusstsein der Menschen, weist aber auch den Status des Selbstverständlichen auf, da diese Trennung eine Trennung zwischen sozialen und interaktiven Sinnkategorien ist, die größtenteils durch Sozialisation habitualisiert und institutionalisiert wird und somit für Personen gesellschaftliche Objektivität gewinnt (vgl. Reuter 2002: 10). Fremdheitskonstruktionen sind demnach Konstellationen von Sinn- und Deutungsmustern, die durch ihre Wechselwirkungen mit gegebenen Grenzziehungen (in Gestalt von Traditionen, Routinen, Gebräuchen oder Allgemeinwissen) durch aktives und strategisches Handeln diese Konstruktionen aufrecht erhalten. Auch für Georg Simmel ist das Grenzphänomen eine soziale Konstruktion, die wiederum durch eine dialektische Wechselwirkung Rückwirkungen auf das Bewusstsein hat: „Während diese Linie nur die Verschiedenheit des Verhältnisses zwischen den Elementen einer Sphäre untereinander und zwischen diesen und den Elementen einer anderen markiert, wird sie doch zu einer lebendigen Energie, die jene aneinanderdrängt

und sie nicht aus ihrer Einheit herausläßt und sich wie eine physische Gewalt, die nach beiden Seiten hin Repulsionen ausstrahlt, zwischen beide schiebt.“ (Simmel 1992: 697 f.)

Die Beobachtung von Prozessen und Mechanismen der Fremdheitserzeugung durch kulturelle und soziale Grenzen führt uns zum nächsten Schritt, nämlich zu konstatieren, welche sozialen Zustände diese Fremdheit in ihren Abstufungen in einer Gesellschaft schafft. Was genau heißt es, wenn ein anderes Land, eine andere Gesellschaft, kulturelle Ordnung oder ein soziales Phänomen für eine Gruppe oder eine Person weniger oder mehr fremd ist. Was bedeutet diese Beziehung, dieses einmalige Erlebnis der Begegnung für die Reisenden/Akteure und ihre Gesellschaft? Welche Folgen und Konsequenzen hat das?

Zunächst werden im Folgenden die Begriffe „Grenze“, „Grenzziehung“ und „Fremdheit“ in ihrer theoretischen Einbettung betrachtet, um daraus eine für diese Arbeit relevante Synthese bzw. einen passenden analytischen Rahmen zu entwickeln.

## **1. Der Grenzbegriff in den Sozialwissenschaften**

Der Begriff der „Grenze“ hat sowohl Wurzeln in der Philosophie als auch in der Geographie. Auch als Metapher wird der Grenzbegriff häufig in den Sozial- und Kulturwissenschaften benutzt. Grenzen konstituieren und konstruieren sowohl territoriale und räumliche als auch soziale und kulturelle Differenzierungen (vgl. Eig Müller/Vobruba 2006: 9). Grenzen begründen Differenzen und Distinktionen. Durch sie lassen sich Phänomene der Wirklichkeit strukturieren und einordnen. Ihre Wirkung besteht auch darin, unsere gesellschaftlichen Tatsachen in Sphären des Gleichen und des Anderen einzuteilen, Zugehörigkeiten auf der Ebene einer als bedeutend wahrgenommenen Distinktion von Kulturräumen, Lebenswelten, Sprachen oder Identitäten zu definieren (vgl. Reuter 2002: 9). „Grenzen stellen daher Orientierungs- bzw. Ordnungshilfen im Umgang mit der Wirklichkeit dar und haben als solche nicht nur das alltägliche, sondern auch das wissenschaftliche Interesse gefunden.“ (ebd.).

Soziale und kulturelle Grenzziehungen und die damit einhergehende Erforschung von Gruppenbildungen sind klassische Themen der Soziologie. Émile Durkheims Analyse der rituellen und symbolischen Produktion von Gemeinschaft in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (ders., 1981), Max Webers berühmte Unterscheidung von „Binnenmoral“ und „Außenmoral“ sowie sein Konzept der „sozialen Schließung“, Norbert Elias' kulturgeschichtliche Analyse der Distinktionspraktiken der höfischen Gesellschaft in Europa



(ders., 1976) und seine zusammen mit John L. Scotson veröffentlichte Studie *Etablierte und Außenseiter* (Elias/Scotson 1992) sind maßgeblich für die lange Tradition der Beschäftigung mit unterschiedlichen Arten der Grenzziehung in der Soziologie (vgl. Büttner, Schützeichel 2014: 362).

Dementsprechend ist aufgrund der Vieldeutigkeit dieses Begriffs eine exakte Bestimmung höchst schwierig. Um eine klare Vorstellung von sozialen und kulturellen Grenzen zu entwickeln, müssen v. a. Verbindungen zwischen der Metaphorik kultureller Differenz und der Fremdheitserfahrung einerseits und konkreten und sichtbaren Interaktionssträngen andererseits, die zur Konstruktion einer sozialen oder kulturellen Grenze führen, hergestellt werden (vgl. Osterhammel 1995: 108).

Für die vorliegende Studie sind konkrete Grenzformen vorzustellen, dazu erfolgt zunächst eine Ausführung zum theoretischen Hintergrund dieses Begriffes. Die ausgewählten Theoretiker betrachten in ihren Ansätzen die kulturelle bzw. symbolische und soziale Grenze als historische Konstrukte, die Grenzziehung als soziale Praxis, die Fremdheit als erzeugtes Produkt dieses Prozesses und die Differenz zwischen kulturellen und zivilisatorischen Einheiten als Konstruktion, die sie dementsprechend thematisieren. Denn „das Fremde“ ist keine der Geschichte enthobene Vorstellung. „Was als ‚andersartig‘ und ‚fremd‘ wahrgenommen wird, ist nicht anthropologisch festgelegt, sondern kulturspezifisch nach Ort und Zeit variabel.“ (Osterhammel 1995: 115 f.).

Kulturell-symbolische und soziale Grenzen sind oft unsichtbare Grenzen, die sich in Denk- und Verhaltensweisen ausdrücken. Diese Grenzen, ihre Entstehung, Funktion und Konsequenzen (die Herausbildung eigener Identitäten) in der Kontrasterfahrung zu Europa darzustellen, daraus sozialgeschichtlich bedeutsame Konfigurationen zu modellieren und ihre Wandlungen im Kontext historischer Entwicklungen zu beobachten, wird das Hauptziel der nächsten Kapitel sein.

### **1.1. Kulturelle Grenzziehung nach Michel Foucault und Edward Said**

In seinem programmatischen Vorwort zu *Wahnsinn und Gesellschaft* verwendet Foucault den Begriff der kulturellen Grenze. Er entwirft hier ein Modell, wonach sich eine Kultur dadurch definiert, dass sie „etwas zurückweist, was für sie *außerhalb* liegt“ (Foucault 1995: 9), indem sie also gewisse Bereiche absteckt und als ihre Grenzen markiert. Kulturelle Identität stützt sich diesem Modell zufolge auf die kontrastive Gegenüberstellung eines ‚Anderen‘, auf das

Bewusstsein von Alterität. Erst die negative „Abgrenzung“ des Nicht-Identischen, so Foucault, verleiht einer Kultur „den Ausdruck ihrer Positivität“ (ebd.).

Foucaults konkretes Beispiel ist die Konstitution der „Vernunft“ im Abendland des klassischen Zeitalters. Eine Möglichkeitsbedingung für die Herausbildung der aufklärerischen Vernunftkultur war eine scharfe Abgrenzung vom Anderen der Vernunft. Foucault nennt vier Bereiche – Orient, Traum, Sexualität und Wahnsinn –, die dementsprechend aus der „abendländischen Welt“ ausgegrenzt worden sind. Dem abendländischen Verhältnis zum Orient hat Foucault zwar selbst keine eigene Untersuchung gewidmet, in seinem Vorwort zu *Wahnsinn und Gesellschaft* präsentiert er dafür jedoch eine Art Entwurf:

„In der Universalität der abendländischen Ratio gibt es den Trennungsstrich, den der Orient darstellt: der Orient, den man sich als Ursprung denkt, als schwindeligen Punkt, an dem das Heimweh und die Versprechen auf Rückkehr entstehen, der Orient, der der kolonisatorischen Vernunft des Abendlandes angeboten wird, der jedoch unendlich unzugänglich bleibt, denn er bleibt stets die Grenze. Er bleibt Nacht des Beginns, worin das Abendland sich gebildet hat, worin es aber auch eine Trennungslinie gezogen hat. Der Orient ist für das Abendland all das, was es selbst nicht ist, obwohl es im Orient das suchen muß, was seine ursprüngliche Wahrheit darstellt. Die Geschichte dieser Trennung während der Entwicklung des Abendlandes müssen wir schreiben und in ihrer Kontinuität und in ihrem Wechsel verfolgen; zugleich müssen wir sie aber auch in ihrer tragischen Versteinerung erscheinen lassen.“ (ebd., 10).

Dieses Beispiel verdeutlicht, welche Rolle die Grenzziehung Foucault zufolge bei der Konstitution einer Kultur spielt. Der Orient ist nicht das Konstrukt eines als solchen bereits existenten Okzidents, sondern beide werden durch die hier beschriebene Abspaltung vielmehr gleichzeitig hervorgebracht. Die Idee des Okzidents entsteht in Abgrenzung zu der des Orients. Dementsprechend prekär ist ihre Trennung: Als konstitutiver Bestandteil des eigenen Selbstverständnisses bleibt der Orient im Okzident stets präsent.

Die Untersuchung, die Foucault in dieser Passage anregte, folgte 1978 in Form von Saids *Orientalismus*. Said rückt in seiner Studie das Verhältnis des ‚Westens‘ zu dem in den Blick, was aus der Literatur als ‚Orient‘ bekannt ist. Er spricht von einer grundsätzlichen abendländischen „Denkweise“ (Said 2009: 2), die dieses Verhältnis von Beginn an bestimmt habe; demnach gründet das kulturelle Selbstverständnis des Okzidents auf einer fundamentalen ontologischen und epistemologischen Unterscheidung vom Orient (vgl. ebd.).

Wie Foucault beschreibt Said den Orient als das dem Okzident Gegenübergestellte, als anders Gedachtes und Fixiertes, das dem Abendland *ex negativo* zu seiner Identität verhilft. Von Text zu Text, Autor zu Autor und Epoche zu Epoche sei im Abendland an einem Orientbild

fortgeschrieben worden, das sich bis in die Gegenwart hinein erhalten konnte. Bedingung für die Möglichkeit eines solchen Orientalismus ist das *Schweigen des Orients*, „the oriental silence“ (ebd., 94). Das, was im Anschluss an Said die ‚Definitionsmacht‘ genannt wird, lag Said zufolge von jeher allein beim Westen.

Said verleiht dem konstruktivistischen Charakter des Orients Nachdruck, indem er den Orient als keinen rein geographischen Ort, sondern die Grenzen, die den Orient als einen Raum spezifizieren, als „willkürlich“ und den orientalen Raum als „imaginär“ bezeichnet. In seiner Darlegung zur „imaginären Geographie“ (vgl. Said 2009: 70) argumentiert er, dass „einige markante Objekte Geistesprodukte sind und deshalb nur fiktiv anstatt objektiv existieren. Eine Gruppe von Menschen, die wenige Hektar bewohnen, ziehen um ihr Land eine Grenze und bezeichnen die jenseits liegender Gebiete als ‚das Barbarenreich‘. Diese verbreitete Praxis, im Geist einen vertrauten Raum als den ‚unseren‘ darzustellen und das unvertraute Außerhalb als den ‚ihrigen‘, könnte eine völlig willkürliche geographische Abgrenzung sein.“ (ebd., 70).

Weiterhin betont Said, dass das „Willkürliche“ und „Imaginäre“ an dieser Grenzziehung das Nicht-Einbeziehen der Barbarensicht ist. Es reicht, wenn nur eine Seite, das „wir“, die Trennung schafft, somit festigen Individuen wie Gesellschaften ihre Identität, indem sie sich als „uns“ und sie als „die“ konstituieren und sowohl ihr Gebiet als auch ihre Mentalität als unterschiedlich von „unserer“ anordnen (vgl. ebd.).

In seinen Ausführungen betont Said weiterhin, dass dieses „Imaginäre“ sowohl dem Ort als auch der Zeit zugesprochen werden kann. Das heißt, dass beide Phänomene, Raum und Zeit, auch erfundene Konstruktionen sein können. „Vieles von dem, was wir mit ‚vor langer Zeit‘, ‚am Anfang‘ oder ‚am Ende‘ assoziieren, ist poetisch also erfunden.“ (ebd., 71). Er begründet diese Praxis, die Entfernung und Entfremdung, die dramatische Zuspitzung von Distanz und Differenz zwischen dem Nahen und dem Fernen, in der Geographie und Geschichte als eine Förderung, „dem Geist sein Selbstverständnis auszuprägen“ (ebd.). Handlungen geographischer Imagination sind und werden auch Teile eines größeren Prozesses sein, womit Menschen soziale, ethnische, politische und kulturelle Grenzen konstruieren (vgl. Bulson 2007: 9).

## **1.2. Simmel und die imaginative Geographie**

Die Praxis, die Edward Said „imaginative Geographie“ nennt, die Tätigkeit, durch die Individuen wie Gesellschaften mit willkürlicher Grenzziehung und arbiträrer geographischer Art der Differenzierung ihre Identität festigen (vgl. Said 2009: 71), bezeichnet ein anderer,

noch wichtigerer Vordenker als die Grenzziehung einer räumlichen Einheit durch ihre „seelischen Inhalte“. Simmels 1903 formulierte Überlegungen zur Soziologie des Raumes in seinem Buch: „Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung“ (Simmel 1983) gingen über Saids sehr knappe Ausführungen hinaus (vgl. Frank 2006: 38).

Zunächst beschreibt Simmel im Kapitel: „Der Raum und die räumliche Ordnung der Gesellschaft“ den Raum als eine Form, der erst durch seine Inhalte seine Wirkung erhält, genau „wie die Sprache Gedankenprozesse ausdrückt, die allerdings in Worten, aber nicht *durch* Worte verlaufen“ (Simmel 1983: 222). Somit steht nicht der Raum selbst in Mittelpunkt des Interesses, sondern menschliches bzw. gesellschaftliches Handeln (vgl. Eigmüller 2006: 67). Hierbei spielt der Raum lediglich die Rolle eines Behältnisses, das die sozialen Interaktionen umgibt (vgl. Löw 2001: 63). Er spielt hier auf die Funktion eines Interaktionsraumes an, der Raum an sich ist nämlich eine „wirkungslose Form“ (Simmel 1983: 221). Nicht er bildet ein großes Reich, „sondern das tun die psychologischen Kräfte, die die Bewohner eines solchen Gebiets von einem herrschenden Mittelpunkt her politisch zusammenhalten“ (Simmel 1983: 223) – „nicht der Raum, sondern die von der Seele her erfolgende Gliederung und Zusammenfassung seiner Teile hat gesellschaftliche Bedeutung“ (Simmel 1992: 688).

Somit orientiert sich auch Simmel, genau wie Edward Said, an einem ähnlichen Konzept wie der „imaginären Geographie“, nämlich der des „seelischen Inhalts“: „Nicht die Form räumlicher Nähe oder Distanz schafft die besonderen Erscheinungen der Nachbarschaft oder Fremdheit, so unabweislich dies scheinen mag. Vielmehr sind auch dies rein durch *seelische Inhalte* erzeugte Tatsachen“ (Simmel 1983: 222). „Seelisch“ kann hier übersetzt werden mit „imaginativ“ (ebd.). Jede Gesellschaft beruht auf der Konstruktion einer imaginativen Geographie, die als „Tätigkeit der Seele“ (ebd.) Einheit nach innen, gleichzeitig aber auch Differenz und Distanz nach außen schafft (vgl. Frank 2006: 39). Simmel sieht hier den Menschen als einen Konstrukteur, der den Raum zusammenhält. „Die Basis der sozialen Konstruktion des Raumes liegt nach Simmel im Individuum und seinem Bewußtsein – in der ‚Seele‘.“ (Geenen 2002: 225 f.).

Simmel sucht nach den Rahmenbedingungen der Vergesellschaftung und ist besonders an ihren räumlichen Bedingungen interessiert (vgl. Simmel 1983: 222). Der Raum zählt für Simmel neben der Zeit zu den formalen Bedingungen, die nicht die Ursache, jedoch die Voraussetzung dafür bilden, dass es zu bestimmten Ereignissen kommt (vgl. Geenen 2002: 225). Simmel beschreibt die soziologischen Qualitäten des Raumes und macht zunächst in diesem Zusammenhang auf die Ausschließlichkeit des Raumes aufmerksam. Er argumentiert,

dass jeder Raum eine Art von Einzigartigkeit besitzt, „für die es kaum eine Analogie gibt“ (ebd., 223). Diese Charakteristik besitzt der Raum deshalb, weil er sich wegen seiner Dreidimensionalität auf dem Grund und Boden abstützt. Je mehr sich der Raum mit dem Land vereint, umso mehr steigt auch der Grad seiner Ausschließlichkeit: „In dem Maß, in dem ein gesellschaftliches Gebilde mit einer bestimmten Bodenausdehnung verschmolzen oder sozusagen solidarisch ist, hat es einen Charakter von Einzigkeit oder Ausschließlichkeit, der auf andere Weise nicht ebenso erreichbar ist.“ (ebd.).

Mit der Aufzählung der nächsten Qualität des Raumes macht uns Simmel auf eine besondere Bedeutung von Grenzen aufmerksam. Er beginnt mit der Feststellung, dass „sich der Raum für unsere praktische Ausnutzung in Stücke zerlegt, die als Einheiten gelten und – als Ursache wie als Wirkung hiervon – von Grenzen eingerahmt sind“ (ebd., 226). Egal ob nun „Konfigurationen der Erdoberfläche“ Rahmen vergäben oder „ideelle Linien“ den Raum in Stücke trennen, stets werde der Raum, den eine gesellschaftliche Gruppe in „irgendeinem Sinne“ erfülle, als eine *Einheit* gedacht, „die die Einheit jener Gruppe ebenso ausdrückt und trägt, wie sie von ihr getragen wird.“ (Ebd.).

Hierin erkennt Simmel die Grundbedingung für die Entstehung einer gesellschaftlichen Gruppe. Dadurch, dass sie einen solchen, nach außen hin klar umgrenzten Raum ausfülle, konstituiere sich die Gesellschaft als eine Einheit (vgl. Frank 2006: 38). „So ist eine Gesellschaft dadurch, daß ihr Existenzraum von scharf bewußten Grenzen eingefasst ist, als eine auch innerlich zusammengehörige charakterisiert, und umgekehrt: die wechselwirkende Einheit, die funktionelle Beziehung jedes Elements zu jedem gewinnt ihren räumlichen Ausdruck in der einrahmenden Grenze.“ (Simmel 1983: 226). Demnach stellt die Grenze eine Wechselwirkung zwischen dem Äußeren (äußere Grenze) und dem Inneren (innerer Einheit) her, die somit den Zusammenhalt des Raumes, mit Simmel gesprochen: „die seelische Kohärenz“ (ebd., 227), bewirken. Die Intensität dieser „soziologischen Beziehungen“ (ebd.), die die seelischen Inhalte ausmachen, müssen mit der „Extensität des Raumes“ (ebd.) zusammengedacht werden. Verschmelzung und Zusammenschluss dieser beiden Phänomene ist die Aufgabe der Grenze. Und diese Grenze wird nach Simmels Ausführungen nur dann zu einem soziologischen Phänomen, wenn sie „eine ganz eigenartige Wechselwirkung“ ausübt (vgl. ebd., 228). Die Wechselwirkung wird durch die Grenzsetzung eines der Elemente zum anderen erzielt. Der Wirkungsprozess verläuft jedoch nicht entlang räumlicher Grenzen, sondern über die „seelischen Begrenzungsprozesse“ (ebd.), das heißt, die Personen einer Gruppe üben gegenseitige Wirkungen aus, nämlich die Bestimmung, überhaupt nicht über diese Grenze hin wirken zu wollen oder zu können (vgl. ebd.).

Simmels Überlegungen zur Grenze laufen auf den prägnanten Satz hinaus: „Die Grenze ist nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt“ (ebd., 229). Für Simmel ist die Grenze selbst also nichts, sondern die Grenze wird erst durch die Menschen und ihre Beziehungen in Bezug auf ihre Grenzziehung real; „nicht eine Linie macht eine Grenze, sondern die Menschen, die an ihr leben“ (Eigtmüller 2006: 70). Je dichter die Menschen an der Grenze ihre wechselwirkenden Beziehungen gestalten, desto sichtbarer wird demnach die Grenze zwischen ihnen. So wird die Grenze von allem Anschein natürlicher Gegebenheiten befreit (vgl. Frank 2006: 39). „Der Natur gegenüber“, erklärt Simmel, „ist jede Grenze Willkür.“ (Simmel 1983: 227). Wie Said plädiert auch Simmel für eine Denaturalisierung des Raumes und der Grenze. Er wendet sich gegen naturalistische Ansätze, mit Hilfe derer versucht wird, die Sozialität aus räumlichen Faktoren zu erklären (vgl. Geenen 2002: 227).

In seinen Darlegungen geht Simmel weiter voran und zählt noch weitere soziologische Qualitäten für den Raum auf. Schon mit der Aufzählung der ersten beiden Anmerkungen erfüllt er anscheinend alle Voraussetzungen, ein Vordenker von Said zu sein. Das Konzept der imaginären Geographie „ergänzt dasjenige der Grenzziehung insofern, als es das Schema von der kulturellen Inklusion und Exklusion konkretisiert und erweitert. Der Begriff der kulturellen Grenze ist hier keine bloße Metapher mehr. In der Tat, so Said, wird das Andere geographisch konzipiert – und distanziert. Man kann von einer weit über einfache Grenzvorstellung hinaus *verräumlichten Differenzkonzeption* sprechen, die zugleich dynamischer als die der Grenze ist.“ (Frank 2006: 39). Während bei Simmel die Örtlichkeit und die Fixierung des Raumes eine wichtige Rolle für die soziologische Gestaltung des Raumes spielen (vgl. Simmel 1983: 229), rückt bei Said der konstruktivistische Charakter bei Räumen viel näher. Wobei er ausdrücklich betont, dass dies nicht unbedingt bedeuten soll „dass alles, was wir über Zeit und Raum oder über Geschichte und Geographie wissen, imaginär wäre“ (Said 2009: 71). Es gibt zwar reale Wissenschaften (wie Geschichtswissenschaft und Geographie), die unser Wissen über ihre Gegenstände erweitern, sich aber nicht völlig vom Imaginären abgelöst haben. Für ihn ist keine Entscheidung darüber notwendig, „ob dieses Imaginäre die Geschichte und Geographie durchzieht oder in gewissem Sinne überlagert“ (ebd.), ihm genügt die Andeutung, dass der imaginäre Inhalt des Wissens viel „mehr ist als das scheinbar bloß positive Wissen“ (Ebd.).

In der Tat lässt somit die Idee der imaginativen Geographie Zwischenstufen der Nähe und der Ferne zu, Grade der Alterität. In Bezug auf die Reisenden und ihre Reiseberichte lässt sich demzufolge feststellen, dass die Bewegung der Reisenden im Raum keine einmalige

Überschreitung einer geographischen/kulturellen Grenze ist, „sondern eine graduelle Entfernung von dem, was als der eigene ‚Kulturraum‘ vorgestellt wird; die Idee kultureller *Differenz* ist gekoppelt an diejenige räumlicher Distanz“ (Frank 2006: 39).

### 1.3. Neuere Grenztheorie

Allerdings ist das Konzept der imaginativen Geographie noch ergänzungsbedürftig. Die Idee der imaginativen Geographie gibt uns zwar einen einigermaßen austarierten Einblick in die konstruierte Beziehung zwischen dem Eigenen und dem Anderen und ihre willkürliche Grenzziehung, die sowohl ein Ergebnis der Differenz ist, aber auch selbst Differenz verstärkt. Ausreichend ist dieses Konzept deshalb jedoch nicht, weil es uns nicht verdeutlicht, wie und mit welchen Mechanismen der Inklusions- und Exklusionsprozess bzw. die Außerhalb- bzw. Innerhalbmarkierung erfolgt.

Für die Erfassung der kulturell-symbolischen und sozialen Grenze muss sie als ein Phänomen konzipiert werden, das zwar aus der Interaktion der Akteure hervorgeht, zugleich jedoch eine eigenständige Einheit bildet, die schließlich von diesen Akteuren, ihren Handlungen und Interessen unabhängig agiert und so selbst soziale Ordnungen strukturiert (vgl. Eig Müller 2006:72 f.).

Eine Erweiterung der Grenztheorie bietet uns die Auffassung von Lamont und Molnár über symbolische und soziale Grenzen. Ihrer Ansicht nach sind „symbolische Grenzen“ konzeptuelle Differenzierungen, die soziale Akteure zur Kategorisierung von Objekten, Menschen, Praktiken und sogar Zeit und Raum benutzen: ”They are tools by which individuals and groups struggle over and come to agree upon definitions of reality.” (Lamont/ Molnár 2002: 168). Die Untersuchung symbolischer Grenzen gibt uns die Möglichkeit, dynamische Aspekte sozialer Beziehungen zu erfassen. Ihrer Meinung nach sind symbolische Grenzen sogar imstande, Menschen in Gruppen zu teilen und Gefühle der Gemeinsamkeit und Gruppenmitgliedschaft zu generieren: ””Symbolic Boundaries‘ are the lines that include and define some people, groups and things while excluding others.“ (Lamont 2001).

Demnach ist eine symbolische Grenze ein grundlegendes Mittel, wodurch Menschen zur Monopolisierung von Status und Ressourcen gelangen können (vgl. Lamont, Molnár 2002: 168). ”These distinctions can be expressed through normative interdictions (taboos), cultural attitudes and practices, and more generally through patterns of likes and dislikes.” (Lamont 2001).

Analytisch wird eine weitere Dimension des Differenzierungsaktes aufgegriffen, den sie als „soziale Grenzen“ bezeichnen. Nach Lamont und Molnár sind „soziale Grenzen“ die verdinglichte Fassung symbolischer Grenzen: "Social boundaries are objectified forms of social differences manifested in unequal access to and unequal distribution of resources (material and nonmaterial) and social opportunities." (ebd.). Ihre Beziehung zueinander erklären sie, indem sie die symbolische Grenze als eine notwendige ("necessary"), aber ungenügende ("insufficient") Vorbedingung sozialer Grenzen erklären (vgl. Lamont 1992: 174 ff.). "Only when symbolic boundaries are widely agreed upon can they take on a constraining character and pattern social interaction in important ways. Moreover only then they can become social boundaries." (Lamont, Molnár 2002: 168 f.). Sie unterstreichen jedoch, dass symbolische und soziale Grenzen beide gleich real und effektiv sind. Erstere existieren auf einer intersubjektiven Ebene, wobei Letztere sich in der Gruppierung von Individuen manifestiert (vgl. ebd., 169).

Eine der Hauptfunktionen von Grenzen in sozialen Beziehungen liegt in der Differenzierung von „Wir“ und „Sie“. Ihrer Meinung nach fußt die Konstitution sozialer Identität auf der Grundlage dieser basalen Gliederung (vgl. ebd.). Lamont und Molnár rezitieren Auffassungen sozialer Identitätstheoretiker wie Brewer (1986), Tajfel und Turner (1985), Hogg und Abrams (1988) und heben derer Ansichten hervor: "Pressures to evaluate ones' own group positively through in-group/out-group comparison lead social groups to attempt to differentiate themselves from each other." (Tajfel und Turner 1985: 16 f.). Soziologen beschäftigen sich mit der Umsetzung des Grenzziehungsaktes, "boundary work"; mit was für Identifikations- oder Differenzierungsmechanismen sich Gruppen definieren und ziehen letzten Endes die Konsequenzen und Rückschlüsse dieses Vorgangs in Betracht (vgl. Lamont und Molnár 2002: 170). Somit ist die Grenzarbeit ein Prozess, wodurch sich die Individuen definieren. Auch Autoren wie Jürgen Osterhammel, die die Kontakte und Beziehungen auf einer interkulturellen Ebene thematisieren, weisen auf einen aktiven, intrakulturellen Abgrenzungsprozess hin, der sowohl zu neuen Abgrenzungen als auch zum Abbau von Grenzen und zu Vorgängen gegenseitiger kulturelle Anpassung führen kann (vgl. Osterhammel 1995: 116).

Nicht nur Individuen, auch im Kollektiv konzipieren Gruppen ihre Identität durch Differenzierungsakte. Autoren wie Fredrik Barth definieren den Prozess einer Gemeinschaftsbildung durch die Konstruktion einer konstituierten Bedeutung eines Anderen und erklären dieses außenstehende Andere für die Aufrechterhaltung kultureller Identität der Gemeinschaft bzw. Gruppe als wesentlich. Somit verschiebt sich der Fokus von der internen



Konstitution und Geschichte einzelner Gruppen auf die kulturellen Grenzen zwischen ihnen sowie die Erhaltung dieser Grenzen (vgl. Frank 2006: 25). Einen Prozess, den Barth als "boundary maintenance" (Barth 1969: 10) beschreibt. Soziologen wie Jenkins jedoch initialisieren diesen Grenzziehungsprozess als ein dialektisches Zusammenspiel interner und externer Definitionsprozesse. Zum einen müssen die Individuen imstande sein, sich selbst vom „Anderen“ zu differenzieren, während sie gemeinsame Kriterien und das Gefühl gemeinsamer Zugehörigkeit in der Gruppe verstärken. Andererseits muss dieser interne Identifikationsprozess von außen als objektivierte Erscheinung einer kollektiven Identität erkannt werden (vgl. Jenkins 2008: 37 ff.). Um die exzessive Betonung nur eines Aspektes der Identitätsformation zu vermeiden, muss genau wie bei Jenkins' Auffassung die Konstitution der sozialen und kollektiven Identität als ein Prozess gegenseitiger Wechselwirkungen betrachtet werden, nämlich der Prozess der Grenzziehung einerseits und der Prozess der (Re-)Konstruktion einer gemeinsamen Geschichte in der Gruppe andererseits. Jede Gruppe benötigt ein selbstentworfenen Selbstbild, eine Idee der eigenen Geschichte; wer sie ist und woher sie stammt. Es sind jedoch die Grenzziehungen zwischen „sich“ und dem „anderen“, die bestimmen, wo die eigentliche Geschichte jeder Gruppe beginnt (vgl. Frank 2006: 166 f.).

Nun steht die Frage im Fokus, inwieweit sich das Grenzkonzept für die vorliegende Studie erweitern lässt und in welchem Maße es mit dem Konzept der Fremdheit in Verbindung gebracht werden kann, um eine umfassendere Untersuchung entwickeln zu können.

## **2. Zur Definition von Fremdheit**

In den Reiseberichten entsteht die Konstruktion von Alterität durch die direkte Gegenüberstellung des Reisenden zum Fremden. Der Begriff Fremde, der die Beziehung von Nähe und Ferne markiert, bezeichnet vor allem räumliche Bewegungen, deshalb ist er auch gattungsmäßig mit der Reiseliteratur verbunden (vgl. Hima 2003). Nun ist dieser „Fremde“ sowohl ortsspezifisch als fremder Ort (die Fremde) wie auch als fremde Person oder Personengruppe (der Fremde) zu verstehen.<sup>13</sup> Hier und da, das Andere und das Eigene, gehen Hand in Hand und müssen daher in einem Zusammenhang gedacht werden.

---

<sup>13</sup> Hier sollte die Konstruktion des Fremdbegriffs in der deutschen Sprache näher in Betracht gezogen werden. Während „die Fremde“ Fremdheit in Ort und Raum suggeriert, deutet „der Fremde“ auf eine fremde Person hin. Das Wort ‚fremd‘ hängt auch etymologisch mit dem ‚Reisen‘ zusammen: vgl. die lateinischen Wörter *peregrinus*

Der Andere wird im Spannungsfeld und durch fortwährende Wechselwirkungen zwischen kulturellen sowie räumlich-geographischen Grenzen geformt und konstruiert. Wenn man zudem bedenkt, dass die Repräsentation und Konstruktion von Raum ein dauerhafter Prozess ist, der immer wieder kreiert und neu definiert wird, dann ist diese kulturell bedingte Grenzziehung zwischen sich und dem anderen im Kontext der räumlichen Distanzierung viel einfacher nachvollziehbar. Anderson und Gale deuten sichtbar auf die Reziprozität zwischen der Geographie und die kulturelle Konstruktion des menschlichen Wissens hin: "Human geographies are under continuous invention and transformation by actions whose underlying fields of knowledge are themselves recreated through geographical arrangements. People's cultures and their geographies intersect and reciprocally inform each other." (Anderson/Gale 1992: 4 f.). Kognitive bzw. kulturelle Wissensdispositionen wirken also interaktiv und passen sich fortlaufend an die sich ändernde Umwelt an. Kulturelle Wissenseinheiten oder kognitive Schemata befinden sich ebenso in einem ständigen Wandel, indem sie sich entsprechend der gegebenen Anforderungen der Informationsverarbeitung entwickeln und umstrukturiert werden (vgl. Tinchon 1996: 30).

Auf weitere Dimensionen des Fremdeheitsbegriffs machen Münkler und Ladwig mit ihrer Betrachtung und Einbettung des Begriffs in den alltäglichen Sprachgebrauch aufmerksam. „Fremd“ ist zum einen, was als Nichtzugehöriges exkludiert wird, und zum anderen, was unvertraut oder unbekannt ist (vgl. Münkler/Ladwig 1998: 12). Die erste Bedeutungsdimension bezeichnen sie als die *soziale* und die zweite als die *kulturelle* oder lebensweltliche Fremdheit. Beides läuft auf ein Verhältnis hinaus, das in einem Fall einen Ausschluss bzw. eine Exklusion (etwa von einer Mitgliedschaft) und im anderen Fall kognitive Wissens- und Sinnstrukturen aufweist, die nicht der eigenen Wirklichkeitsordnung zugerechnet werden können. Jede Dimension ist mit einem spezifischen Erfahrungsmodus verbunden: Die kulturelle Dimension expliziert die kognitive Vertrautheit in der Beziehung und bei der sozialen handelt es sich um die Zugehörigkeit in einem Verhältnis. Hierbei ist also „fremd“ „keine Bezeichnung von Dingen oder Eigenschaften, sondern eine Qualifizierung von Beziehungen“ (ebd.), die sich abstufen lässt. Zudem hat auch die Fremdheitserfahrung unterschiedliche Nuancen. Für Alois Hahn kann die Fremde sowohl als „Faszinosum“ als auch als „Tremendum“ (vgl. Hahn 1994: 152) wahrgenommen werden. Als ein Spektrum, dessen Endpunkte mit Faszination und Schrecken besetzt sind. Dass der Fremde (oder auch

---

[fremd] - *peregrinor* [umherreisen]; auf die gotische, althdt., mittelhochdt. Partikel *fram* [entfernt] geht die englische Präposition *from* zurück, wie auch das deutsche *fremd* in doppelter Bedeutung [Fernher-Sein bzw. Nicht-Eigen-Sein, Nicht-Angehören]. Vgl. das Leitwort ‚fremd‘ im Grimm'schen Wörterbuch bzw. in Duden: Sinn- und sachverwandte Wörter (Bd. 8), Duden: Herkunftswörterbuch (Bd. 7).

das Fremde) als solcher (bzw. solches) zum „Tremendum“ wird, hat tiefere Gründe, die mit der von aller Konfrontation mit Fremdem ausgehenden symbolischen Gefährdung der eigenen Weltdeutung zusammenhängen (vgl. ebd. 154). Beide Dimensionen können unabhängig voneinander auftreten: Das Unvertraute kann zugehörig und das Nichtzugehörige kann vertraut sein. „Die Betonung von Nichtzugehörigkeit ist nicht an das Vorliegen von Unvertrautheit gebunden. Umgekehrt gilt auch: Indem wir jemanden oder etwas als unvertraut wahrnehmen, nehmen wir nicht unbedingt eine exkludierende Grenzziehung vor.“ (Münkler/Ladwig 1997: 26). Dies hängt vor allem von den Dispositionen und Interessen des Subjekts sowie von der Situation und dem Kontext der Fremderfahrung ab und muss daher in Abhängigkeit von den Gegebenheiten und der Empirie befragt werden (vgl. ebd.).

Betrachtet man die Bedeutungskomplexe des Fremdeheitsbegriffs gemeinsam, nämlich Distanz, Unvertrautheit und Nichtzugehörigkeit, rückt die Relation dieser Bedeutungsaspekte ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Verschmelzung dieser Dimensionen in der Realität hält uns nicht davon ab, sie analytisch zu differenzieren, vor allem wenn man bedenkt, dass diese Relationalität zu allen Zeiten nicht gleichermaßen reflektiert wurden (vgl. Münkler/Ladwig 1998: 13), daher wäre es sinnvoll, analytisch die Dimensionen voneinander zu trennen, um die bevorstehende Untersuchung zu exemplifizieren.

Anhand einer Tabelle kann man die Konstruktion des Begriffes für das vorliegende Forschungsvorhaben besser darstellen:

<i><b>Fremdheit</b></i>			
<b>Dimensionen</b>		<i>Kulturell:</i> vertraut/unvertraut	<i>Sozial:</i> zugehörig/nichtzugehörig
<b>Geographisch</b>	<i>Nähe</i>	Je näher am Ort des Eigenen, desto vertrauter der Raum	Je näher am Ort des Eigenen, desto zugehöriger/zugänglicher zum Raum
	<i>Distanz</i>	Je ferner, desto unvertrauter der Raum	Je ferner, desto nichtzugehöriger/nichtzugänglicher zum Raum (das Fremde als das Auswärtige bzw. Ausländische, vgl. Schäffter 1991: 14) <sup>14</sup>

<sup>14</sup> Hier bezeichnet Ortfried Schäffter den Fremden als etwas, das sich jenseits einer räumlich bestimmbarren Trennungslinie befindet. „Raumbezogene Deutungsmuster des Fremden unterscheiden hierbei zwischen ‚Zugänglichkeit‘ und ‚Unzugänglichem‘. Es geht dann um die lokale Erreichbarkeit von bislang Abgetrenntem. Diese Perspektive enthält gleichzeitig eine starke Betonung des ‚Inneren‘ als Heimat oder Einheitssphäre.“ (Schäffter 1991: 14).

<b>Symbolisch (imaginär)</b>	<i>Nähe</i>	Je näher am kognitiv- wahrgenommenen Eigenen, desto größer das Vertrautheitsgefühl	Je näher am kognitiv wahrgenommenen Eigenen, desto zugehöriger
	<i>Distanz</i>	Je entfernter zum Eigenen/Vertrauten, desto größer das Unvertrautheitsgefühl	Je entfernter zum Eigenen/Vertrauten, desto nichtzugehöriger

Tabelle 1

#### Paradoxe Kombination der Dimensionen

<b>Grenzen als generierende Mechanismen der Beziehungen</b> (Infusion der geographischen und der imaginären bzw. symbolischen Distanz durch Einsatz der Grenzen)	<i>Kulturell:</i>	<i>Sozial:</i>
	Unvertrautheit trotz räumlicher Nähe	Nichtzugehörigkeit bzw. Nichtzugänglichkeit trotz räumlicher Nähe
	Vertrautheit trotz räumlicher Distanz	Zugehörigkeit bzw. Zugänglichkeit trotz räumlicher Distanz
	-----	Nichtzugehörig trotz symbolischer Nähe
	-----	Zugehörig trotz symbolischer Distanz

Tabelle 2

In der Reiseliteratur wirken die Dimensionen des Fremdbegriffs im Verhältnis und relativ zueinander. „Soziale Konstruktion heißt dabei vor allem, daß die Fremdheit nicht im ‚Wesen‘ des Fremden liegt, sondern das Ergebnis einer bestimmten Wirklichkeits- im Sinne von Wissensproduktion eines oder mehrerer Beobachter ist.“ (Reuter 2002: 37). Die Konstitution der „Fremde“ geschieht, indem soziokulturelle Dimensionen entweder mit konkret-geographischen Raumbedingungen oder symbolischen Distanzstufungen verbunden werden. Hierbei wird der „leibgebundene oder leibnahe Ort des Eigenen“ (Münkler/Ladwig 1998: 13) zugleich ein bedeutungsvoller Raum der Vertrautheit, während der Grad der Entfernung von diesem vertrauten Raum den Grad der Fremdheit ausmacht. Nach Münkler und Ladwig sichert diese „raumbezogene Sicht der Dinge“ *dem Fremden* eine gewisse „Signifikanz als soziale Figur, so wie *die Fremde* einen unermeßlichen Raum“ (ebd.) bildet, in den sich allerlei

Staunenswertes und Grauererregendes einzeichnen lässt. Somit führt uns das Denken zur räumlichen Dimension der Distanz und treibt uns an, den Fremden an einem anderen Ort zu konnotieren oder seine Herkunft jenseits der Grenzen mit uns in Verbindung zu setzen.

Allerdings kann die Erzeugung von Fremdheit sowohl an einen geographisch-materiellen Raum gebunden sein als auch vom Räumlichen im Sinne geographischer Bedingungen entbunden sein. Wir können von Distanzen zwischen sozialen Einheiten auch im übertragenen Sinne sprechen und damit auf zeitliche, soziale, kulturelle oder moralische Abstände anspielen (vgl. Münkler/Ladwig 1997: 16).

So entstehen Grade kultureller Fremdheit (siehe Tabelle 1); je mehr man örtlich der eigenen Vertrautheitssphäre entfernt ist, desto unvertrauter ist man im Verhältnis zu dem Ort, an dem man sich gerade befindet, und umgekehrt. Dasselbe gilt auch für den Erfahrungsmodus der sozialen Fremdheit. Je mehr man sich örtlich und geographisch von der eigenen Gesellschaft oder Gruppe, dem eigenen Verein, der eigenen Familie oder jeder anderen sozialen Entität distanziert, die Mitgliedschaft, Zugehörigkeit und Einlass voraussetzen, desto mehr erscheint man zum jeweiligen Ort, zu dem man gerade eine Beziehung hat, als Außenstehender. Diese Nähe zum gegebenen Ort ist nämlich nur eine leibliche Nähe, die aber eine sinnliche Entfernung signalisiert. Demnach zählen hier Ort und örtliche Distanz als Hauptfaktoren der Fremdheitsformation. Die Fremdheitsgrade können aber auch von der räumlichen Gebundenheit entkoppelt gedacht werden; je ferner ein Phänomen von der eigenen Wirklichkeitsordnung entfernt liegt, desto unvertrauter ist das Phänomen dem Individuum und umgekehrt. Auch die soziale Fremdheit kann außerhalb eines räumlichen Verhältnisses und symbolisch entstehen; je mehr man symbolisch von der Gemeinsamkeit und Verbundenheit in einer sozialen Gruppe entfernt ist, desto weniger eingebunden ist man in die jeweilige Gruppe und umgekehrt.

Zwar ist die physische Nähe bzw. Distanz bei der Konstruktion der Fremdheit besonders ausschlaggebend, Fremdheitskonstruktionen können jedoch auch in Situationen, in denen eine abstraktere Auffassung von Zugehörigkeit besteht, entstehen. Simmel beobachtet die Umstellung eines Inklusionsprinzips von Anwesenheit (vgl. Simmel 1992: 706), indem er die Bedeutung von Institutionen verdeutlicht, die es ermöglichen, Zugehörigkeit auch bei Abwesenheit herzustellen (vgl. Geenen 2002: 230).

Nimmt man nun die Funktion der Grenze im Hinblick auf diese Dimensionen in Augenschein, trifft man auf eine paradoxe Konstellation, anders formuliert ein Mischverhältnis hinsichtlich

des Fremdheitsphänomens bzw. der erzeugten Alterität<sup>15</sup> (siehe Tabelle 2), das besonders relevant für die vorliegende Untersuchung ist: Erst durch die „Nähe“ erzeugter Möglichkeit des Miteinanders wird die Unterscheidung zwischen „Innen“ und „Außen“, zwischen „Wir“ und „Ihr“ für den Sinn des wechselseitig bezogenen Handelns relevant. Physisch ist man in unmittelbarer Nähe mit dem „Anderen“, aber symbolisch-kulturell distanziert man sich durch die Funktion der Grenzbildung voneinander. Der Einsatz der kulturellen Grenze als der regulierende Faktor des Gesamtverhältnisses wird hier deutlich sichtbar. Die wahrgenommene kulturelle Grenze macht den räumlich-leiblichen Nahen zum Außenstehenden, der einem zwar ein Gegenüber ist, aber trotzdem nicht zur Sphäre des „Eigenen“ gehört (vgl. Stenger 1998: 307). Simmel formuliert diesen paradoxen Zustand am besten: die „Einheit von Nähe und Entfertheit“ (Simmel 1983: 509). Damit verbindet Simmel zwei unterschiedliche Ebenen der Erfahrung: eine räumlich-materielle Dimension der sinnlichen Nähe und eine soziale Ebene der Nichtzugehörigkeit.

Ergänzend ließe sich festhalten, dass kulturelle und soziale Grenzen nicht nur distanzierte Orte als unvertraut und nichtzugehörig konstruieren, sondern paradoxerweise auch in der Lage sind, geographische Nähe als außerhalb der Vertrautheitssphäre einzuordnen. In Bezug auf Simmel ist auch Horst Stenger der Meinung, „dass Nähe – verstanden als Chance zur Eröffnung von Kommunikation – geradezu eine Voraussetzung für die Konstruktion einer Grenze ist. Nur die Kommunikation einer Innen-Außen-Unterscheidung macht die Zuschreibung eines ‚Außerhalb‘ zu einem Element sozialer Wirklichkeit.“ (Stenger 1998:

---

<sup>15</sup>In der Literatur gibt es unscharfe Grenzen zwischen Andersheit bzw. Alterität und die Bedeutung von Fremdheit. Stenger differenziert zwischen dem „Fremden“ und dem „Anderen“. Dementsprechend sind auch für ihn „Fremde“ und „Alterität“ bzw. „Andersheit“ unterschiedlich strukturiert. Analytisch wird nach ihm Fremdheit nicht nur durch das Exklusionskriterium bestimmt. Er erklärt, dass die Tatsache der Ausgrenzung selbst „eine Irritation von Erwartungen hervorrufen oder dauerhaft ein Handlungs- bzw. Orientierungsproblem markieren“ muss (Stenger 1998: 311), damit es auf die Konstruktion von Fremdheit hinausläuft. Ansonsten, wenn diese „pragmatische Relevanz“ (ebd.) fehlt, verweist die Innen-Außen-Grenze auf eine Beziehung der Andersheit und nicht Fremdheit. „Der Fremde ist also stets ein Anderer, dessen Nichtzugehörigkeit festgestellt und dadurch zum herausgehobenen Element der sozialen Wirklichkeit wird.“ (ebd., 312). Die Simmel'schen Innen-Außen-Unterscheidung betrachtet er somit als Beleg jener Relevanz, die aus einem „Anderen“ einen „Fremden“ macht.

Auch Laetitia Nanquette gibt in ihrer Studie über persische und französische Literaturtexte einen Hinweis auf die Unterscheidung zwischen „alter“ und „alius“. Sie meint, „alius“ ist der entfremdete Andere. „Alius“ kommt von dem Französischen *'aliéné'* (wahnsinnig). Er ist die Form eines degradierten Anderen, das nicht unbedingt negativ, sondern eben als entfremdet verstanden werden soll. „Alter“ hingegen ist ein Konstrukt, dass parallel zum Selbst (Self) konstruiert wird. Für mehr Information siehe: Nanquette (2013: 18 f.).

Wichtig ist zu erwähnen, dass auch in dieser Studie zwischen Fremdheit und Andersheit unterschieden wird. Nimmt man die Auffassung von Stenger in Anspruch, ist Europa dem Iran immer sowohl der Andere als auch das Fremde gewesen (im Sinne von Nanquette verkörperte Europa „alter“ und „alius“ zugleich). Daher werden hier beide Begriffe zusammen in der Analyse benutzt, aber von Fall zu Fall und in Bezug auf den relevanten historisch-sozialen Kontext detaillierter und umfassender behandelt.

307 f.). Weiterführend erläutert er wie die symbolische Funktion der Grenze den räumlich „Nahen“ zum Außenstehenden werden lässt:

„Wenn eine Fremdheitsbeziehung also wesentlich dadurch bestimmt ist, daß ein kommunikativ Erreichbarer und in diesem Sinne ‚Naher‘ zum Außenstehenden erklärt wird, dann wird die Grenze bzw. die Grenzziehung zwischen ‚Innen‘ und ‚Außen‘ zu einer symbolischen Trennung zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Wer dem ‚Außen‘ zugerechnet wird ist fremd, er ist der Sphäre des Eigenen nicht zugehörig die Erfahrung der Nichtzugehörigkeit kann daher als ein zentraler Modus der Erfahrung von Fremdheit benannt werden.“ (Ebd.)

So lässt sich festhalten, dass nur dann, wenn wir uns näher gekommen sind, die Fremdheit des anderen überhaupt erst in Erscheinung tritt (vgl. Schäffter 1991: 12).

Bei der Alteritätserzeugung fungieren die kulturellen Grenzen als „strukturierte Strukturen“. Sie sind Produkte der sozialen Figur, des sozialen Akteurs, die sich im Prozess des Reisens und während der kommunikativen Begegnungen kreieren, modifizieren und erweitern lassen. Zugleich sind sie vorgegebene Strukturen, derer Existenz auf bestehende, sozialhistorische und gesellschaftliche Tatsachen und Kategorien basiert. Zwar verwandelt sich der Fremde durch seinen zeitweiligen Aufenthalt als Reisender zu einem Element des sozialen Lebens der Aufnahmegesellschaft und gehört kraft seiner Anwesenheit dazu, er besitzt jedoch nicht den Status eines Zugehörigen. Trotz der Nähe behält er Distanz. Er ist „mit vielen Eigenheiten des Lebens in der aufnehmenden Gesellschaft weder praktisch noch epistemisch vertraut“ (Münkler/Ladwig 1998: 13). Das Fremde als „das von außen Kommende und auf ein jenseits des vertrauten Welt Verweisende“ (ebd., 14) markiert kulturelle wie soziale Grenzen, die von sozialen Gegebenheiten der eigenen Gesellschaft herrühren und folglich zwischen dem Vertrauten und Unvertrautem differenzieren. Diese Grenzen verfestigen sich, indem sie von der aufnehmenden Gesellschaft als Mittel zur Exklusion eingesetzt werden, denn das Fremde gehört als Teil der Ordnungssphäre einer Gesellschaft mit dazu, die sich zunächst in Entgegensetzung zum und durch Ausschluss des Fremden ihrer Integrität versichert hat. Durch die Anwesenheit, nicht aber durch seine Zugehörigkeit, schafft der Fremde in der Aufnahmegesellschaft Ordnung.

Demnach ist die Fremdheit ein Produkt des Zusammenspiels sozialer Praktiken, Mechanismen und Relationen. Personen erzeugen Fremdheit, indem sie Zuschreibungen auf Objekte übertragen, mit denen sie in Berührung kommen. Auf der anderen Seite ist es jedoch klar, dass die Fremdheitskonstruktionen nicht „autonome Kreationen eines Individuums, sondern gesellschaftlich mitgeprägt sind und damit gewissen sozialen Normierung unterliegen, ohne daß die ‚Richtigkeit‘ der Norm permanent reflexiv eingeholt würde“

(Reuter 2002: 36). Somit lässt sich festhalten, dass die Fremdheitserzeugung weder ein einseitiges Verhältnis noch ein subjektives bzw. individuelles Phänomen ist. Fremdheit wird in wechselseitigen Handelsbezügen und als Teil gesellschaftlicher Wirklichkeit konstruiert. Demnach ist Fremdheit in ihrem Sinn und ihrer Bedeutung sozialhistorischen, kulturellen und kontextuellen Wandlungen unterworfen (vgl. ebd.: 37). Aufgrund dessen muss deutlich gemacht werden, dass Unterscheidungen, die für den Grenzziehungsakt relevant werden, nicht willkürlich und dem individuellen Interesse nach beliebig selektierbar sind. Sie müssen vor allem plausibel sein und ihre Plausibilitätsvoraussetzung ergibt sich wesentlich aus den Strukturen und aus den lebendigen Traditionen der gemeinsamen Geschichte und aktuellen Kreisen der beteiligten Gruppen bzw. Personen (vgl. Hahn 1994: 141). Da es stets eine Fülle von Gemeinsamkeiten und Unterschieden gegeben hat, ist es ziemlich offensichtlich, dass Fremdheit erst dann besteht, wenn einige dieser Unterschiede als „Basis für die Selbstidentifikation eines Systems genutzt werden, so daß die Gemeinsamkeiten, die es mit den Fremden teilt, auf sozial verbindliche Weise unerheblich werden“ (ebd.). Die historischen Wendungen bei der Grenzziehung zwischen „Wir“ und „Ihr“ lassen erkennen, dass es „nicht die Unterschiede sind, die jemanden zum Fremden machen, sondern daß es die institutionalisierte Fremdheit ist, die zur Wahrnehmung und Dramatisierung von Unterschieden führt“ (ebd.). Fremdheit ist demnach ein historisch gebundenes Phänomen, das sich erst, wenn Grenzen zu Kontaktflächen werden, zu einer bedeutsamen Erfahrung entwickelt (vgl. Schäffter 1991: 12).

Die zentrale Idee dieser Arbeit besteht in der Verbindung der räumlichen und kulturellen Grenzziehung zur Erklärung der Konstruktion der Fremdheit in persischen Reisenarrativen. Gegenstand dieser Arbeit ist die Rekonstruktion der oben angedeuteten Prozesse bis hin zur Erarbeitung eines Entwurfs, der die Erzeugung der Alterität nachzeichnen und darstellen kann. Die analysierten Akteure bzw. Reisenden, die zusammen mit ihren Texten als Analysebasis dieser Arbeit dienen, zeigen im Simmel'schen Sinne sowohl die Rolle des Fremden als auch die Rolle des Entfremdeten. Das heißt, dass sie während ihres Aufenthalts im Ausland, trotz räumlicher Nähe, von der Gesellschaft ihres Reiseziels entkoppelt sind und quasi nicht dazugehören. Ihrer Heimat, die in der Ferne liegt, fühlen sie sich jedoch zugehörig. Während ihres Aufenthalts in der Ferne/Fremde und durch ihre Begegnung mit dem „Anderen“ fangen sie an, ihre eigene Eigentlichkeit und ihr allzu vertrautes „Eigenes“ in Frage zu stellen. Dies führt dazu, dass sie bei ihrer Rückkehr ihrer eigenen Gesellschaft gegenüber als entfremdete Figur erscheinen.



Durch die permanente Vergesellschaftung werden die Grundlagen, auf denen die Grenzen und die Grenzziehungen erfolgen, stets entwertet, dazu formt immer wieder neues, lebensweltliches Wissen diese Grundlagen. Die Verfolgung dieser Akzentverschiebung im Laufe der Jahre auf der Orientierungskarte der Reisenden sowie die Charakterisierung der eigenen Personengruppe im Gegensatz zur Gruppe der Fremden anhand von Exklusionen und Inklusionsmechanismen der kulturellen und sozialen Grenzziehung bildet die Ausrichtung dieser Arbeit.

## **V. Zur Methodik**

Um vom soziokulturellen Wandel auf der Textebene Rückschlüsse auf soziale Transformationen auf der gesellschaftlichen Ebene ziehen zu können, bedarf es einer systematisch-methodischen Analyse, an der sich die Untersuchung orientieren kann. Dieser Abschnitt widmet sich der zugrunde liegenden Methodik, den Erläuterungen zum methodischen Verfahren und zum Ablauf der Analyseschritte in dieser Arbeit.

### **1. Die qualitative Inhaltsanalyse; zwischen Text und Kon-Text**

Reiseberichte lassen sich nicht als realistische Wiedergabe der Wirklichkeit lesen. Wenn sie als Quellen ausgewertet werden sollen, bedarf es sowohl eines historischen als auch eines kategorialen Ansatzes. Bei Reiseberichten müssen zunächst die individuellen sowie die zeit- und kulturspezifischen Voraussetzungen der Wahrnehmung rekonstruiert werden (vgl. Brenner 1990: 31), aber auch das soziale Umfeld und die Traditionen, die den Reisenden geprägt haben, müssen berücksichtigt werden. Daneben müssen verschiedene Typen des Reiseberichts und verschiedene Motive, die einer Reise zugrunde liegen, kategorisiert werden (vgl. ebd., 33), denn der Zweck des Reisens beeinflusst Ton, Inhalt und sogar die Form und die Gestaltung des Textes. Je nach dem, auf welches Publikum und welche Leserschaft der Bericht zielt, variiert das Geschriebene, Artikulierte und sogar Verheimlichte. Aus diesem Gesichtspunkt eröffnet der Reisebericht mit seinen Schilderungen ‚kein Tor ins Land der Wahrheit‘, sondern es handelt sich vielmehr um eine Konstruktion des Verfassers, aber auch der Publikumserwartungen (vgl. Agai 2013: 107).

Zudem gilt für eine soziologische Untersuchung der Fremdheit in Reiseberichten, „die Prozesse der sinnhaften Konstruktion sozialer Wirklichkeit, die Semantiken Regeln und Ordnungsstrukturen, vor deren Hintergrund Individuen und soziale Gruppen als Fremde wahrgenommen werden“ (Scherr 1999: 52) zu bearbeiten. Es muss also mit einbezogen werden, dass die Fremdheitsuntersuchung immer im Kontext der Fremdheitswahrnehmung durchgeführt werden muss, denn „die Wahrnehmung von Fremdheit [ist] eben keine alternativlose, sondern immer eine in einem spezifischen soziokulturellen Kontext funktionierende Zuschreibung“ (Reuter 2002: 38).

Somit ist für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Fremden nicht immer die Untersuchung der Fremdheit des Fremden im Sinne eines permanenten Zustands, sondern der „Umgang“ mit dem Fremden in Form einer variablen und situationsspezifischen Praxis, der die Felder des Eignen und des Fremden markiert und voneinander abgrenzt, so daß sich die Notwendigkeit einer *Praxeologie des Fremden* stellt“ (ebd., 71), von größter Bedeutung. Der praxeologische Ansatz führt zu einer mehrschichtigen Text-Kontext-Analytik. „Diese geht von der Annahme der Geschichtlichkeit der Praktiken aus und nähert die Praxeologie an die Geschichtlichkeit der Texte an.“ (Scheiding 2011: 182 f.). Auch Andreas Reckwitz plädiert für eine Kulturanalyse, welche sowohl textualistische als auch kontextualistische Verfahren verbindet (vgl. Reckwitz 2008: 200). Somit ist eine Voraussetzung für die Inhaltsanalyse eines Textes im Hinblick auf seine kontextualen Funktionen die Betrachtung der relevanten Faktoren, die den Kontext ausmachen (vgl. Khosravie 2009: 153).

Ein weiterer methodischer Aspekt in dieser Arbeit sind Zusammenhänge zwischen der Figur des Autors und des sozialen Akteurs. Die biographischen Erläuterungen zum Reiseberichtsautor, die Umstände seiner Zeit sowie die Erörterung seines sozialen Status dienen dazu, den Autor in seiner soziohistorischen Einbettung zu begreifen. Darüber hinaus wird auf die Rolle des Autors als sozialem Akteur hingewiesen, denn er ist es, der die Dokumente verfasst und Hervorhebungen und Verschleierungen mittels ausschließender Grenzziehungen vollzieht:

„The traveller creates a document that serves as a ‚passport‘, a re-entry card, to his own society and culture. Therefore the picture of the Other contains a huge proportion of the Self. That is to say, the picture of the Self within the travelogue has to unconditionally fit into the cultural norms of the traveller’s home country. [...]. For his own prestige, the author may tell/construct certain episodes and conceal others.“ (Brenner 1990: 21).

Obwohl die Grenze gesellschaftlich den einzelnen Subjekten gegenüber vorgängig ist, da „das einzelne Subjekt in ein bereits vorhandenes, historisch ausgebildetes sprachlich repräsentiertes System von Regelstrukturen, Wissensbeständen und gesellschaftlicher Praxis hineingeboren und –sozialisiert wird“ (Lüders/Meuser 1997: 63), existieren diese sozialen Strukturen weder unabhängig von den Handlungen der Subjekte, noch führen sie ein Eigenleben, stattdessen basieren sie auf bewusst vollzogenen Handlungskontexten, die sich jeweils auf Regeln und Ressourcen beziehen. Demnach sind handelnde Subjekte weniger Träger von Deutungsmustern, sondern deren Erzeuger, Gestalter und Verwender (vgl. ebd.).

Letztendlich zählen die Autoren der Reiseberichte als interkulturelle Vermittler, die von großer soziologischer Relevanz sind, daher sollten ihre soziokulturelle Prägung und Stellung soweit wie möglich erfasst und ausführlich dargestellt werden. So angelegte soziologische

Analysen müssen immer ihren zentralen Tatbestand und ihre soziologische Bedeutsamkeit im Blick haben, „den Tatbestand, dass das Ganze objektiver Kulturwelten nur auf ganz subjektive Weise, für sich selbst und für andere, da ist, dass also das Gesellschaftlich-Allgemeine sich, im Guten wie im Schlechten, am eindrucklichsten und wirkungsvollsten im unvertretbar Individuellen repräsentiert und verkörpert“ (Weiß 2001: 87). Der Autor fungiert insofern als Akteur, dass er durch den Akt der Grenzziehung -geprägt von gesellschaftskulturellen Deutungsmustern -entweder bestimmte Fremdheitskonstruktionen entwickelt oder bereits bestehende Grenzen und Konstruktionen selektiv hervorhebt und somit ihre Existenz aufrechtbehält.

## **2. Die Arbeitsschritte**

Ausgehend von den theoretischen Erkenntnissen, die der Forschungsleitfrage zugrunde liegen, setzt diese Untersuchung auf eine qualitative Methodik mit einem interpretativen Ansatz, um tiefergehende und ganzheitliche Einblicke in das Forschungsmaterial zu gewinnen und soziale wie kulturelle Phänomene in ihrem Kontext zu erfassen, neue Zusammenhänge aufzudecken und erklären zu können.

Im Folgenden werden zunächst konkrete Schritte von der Fallauswahl bis zur Ergebniserhebung und -bewertung skizziert. Danach erfolgen zu jedem Schritt ausführliche Erläuterungen:

1. Materialauswahl: Korpus, Fallauswahl und Quellenkunde
2. Kontextbezogene Explikation
3. Analyse:
  - a. Festlegung der Analyseeinheiten
  - b. Bestimmung grundsätzlicher Strukturierungsdimensionen, abgeleitet aus der Fragestellung und theoretischem Hintergrund
  - c. Erstellung eines Kategoriensystems (Analyserasters), differenziert in Dimensionen und Ausprägungen. Vorgehensweise:
    - i. Definition der Kategorien (es wird genau definiert, welche Textbestandteile unter eine Kategorie fallen)

- ii. Kodierregeln (es werden dort, wo Abgrenzungsprobleme zwischen Kategorien bestehen, Regeln formuliert, um eindeutige Zuordnungen zu ermöglichen)
- iii. Materialdurchlauf (Bearbeitung und Extraktion der Fundstellen)
- d. Ergebnisaufbereitung (vgl. Mayring 2010: 92)

## **2.1. Zum Untersuchungsmaterial und zur Fallauswahl**

Wie bereits erwähnt, dienen die persischen Europa- und Russlandreiseberichte des 19. Jahrhunderts als Hauptuntersuchungsdaten der vorliegenden Arbeit. Die Erforschung kultureller Transformationen und Wendepunkte einer Gesellschaft, die sich auf dem Weg zur Angleichung disproportionaler Verhältnisses befindet, kann vor allem mittels dieser Reiseberichte erfolgen. Denn in dem umfangreichen Textkorpus, das sich während dieser Zeit herausgebildet hat, finden sich zahlreiche Beispiele, an denen sich Situationen kultureller und sozialer Grenzziehung ablesen lassen. Anhand dieser Grenzziehungen entsteht ein verdinglichtes Verhältnis, das man Fremdheit nennen kann. Die Fremdheit, als Zuschreibungsleistung eines Individuums oder einer Gruppe, ist die Verdinglichung eines Verhältnisses, nämlich das Verhältnis zu einer kulturellen bzw. sozialen Grenze (vgl. Stenger 1997: 160). Mit der Grenzziehung zeigen die Iraner vor allem auch ihre eigenen Maßstäbe, wo sie in zustimmender oder ablehnender Wertung des Verhaltens anderer ihre eigene Haltung formulieren.

Das Schreiben von Reiseberichten, die Dokumentation von tatsächlich durchgeführten Reisen, ging nicht immer mit der Praxis des Reisens einher. Viele Berichte wurden erst nach der Reise und auf der Vorlage gesammelter Notizen und Entwürfe während des Reiseverlaufs verschriftlicht. Nicht alle Reiseberichte bekamen die Erlaubnis vervielfältigt zu werden. Eine zu genaue Beschreibung der Tätigkeiten während der Reise oder der staatlichen Mission, die zusätzlich das eigene Land nicht besonders ansehnlich darstellten, konnten dazu führen, dass die Veröffentlichung nicht gestattet wurde (vgl. Pistor-Hatam 1992: 125). Trotz Einschränkungen ließ im Laufe des Jahrhunderts das Verfassen von Reiseberichten nicht nach.

Demnach macht der unüberschaubare Umfang der Reiseberichte<sup>16</sup> die vollständige Erfassung des Textmaterials unmöglich, ein im Hinblick auf die Zielsetzung nicht notwendiges Anliegen

---

<sup>16</sup> Im Laufe des 19. Jahrhundert wurden über fünfhundert iranische Auslandsberichte verfasst, darunter waren ungefähr zweihundert Europareiseberichte (vgl. Ghanoonparvar 2014: 60).

(die Erstellung einer Grundgesamtheit ist aufgrund der explorativen Anlage der Untersuchung nicht nötig), während dies für die vorliegende Untersuchung einer exemplarischen Auswahl überaus dienlich ist. Da generell bei qualitativen Studien das Untersuchungsmaterial als repräsentative Stichprobe aus einer bestimmbar Grundgesamtheit gezogen wird, handelt es sich hierbei in der Regel um eine theoriegeleitete Fallauswahl, wobei gezielt Merkmale, die von den theoretischen Vorüberlegungen her als wichtig erscheinen, im Material möglichst breit variieren sollten (vgl. Nawratil/Schönhagen 2009: 338ff.).

Von daher ist die Auswahl der Reiseberichte unter fünf Hauptkriterien erfolgt. Zunächst erfolgt eine Trennung zwischen Russland- und Europareiseberichten. Um Einblicke in den Reiseverlauf und die Vorstellungen vom Westen im 19. Jahrhundert zu erhalten, ist diese Trennung besonders für die persischen Reiseberichte der untersuchten Zeitperiode relevant. Da Grenz- und Fremdheitskonstruktionen relational einander bedingende Phänomene sind, schien es von daher besonders sinnvoll, Russland differenziert von Europa als eine Hauptdestination mit einzubeziehen. Vor allem weil die Iraner selbst Russland von *farang* (Westeuropa) unterschieden haben. Somit wird die Dualität zwischen Europa und Nicht-Europa um eine zusätzliche Dimension erweitert. Der Weder-noch-Zustand Russlands eröffnet neue Perspektiven für die Beschreibung und Analyse der komplexen Konstruktionsprozesse von Grenz- und Fremdheitsgefällen. Dementsprechend wird zusätzlich auf eine Mehrdimensionalität kultureller Gemengelagen verwiesen, die zuvor aus dieser Perspektive weniger berücksichtigt worden sind. Folglich wurde für jede Untersuchungsperiode (auf die Untersuchungsperioden und ihre kennzeichnenden Merkmale wird im Anschluss näher eingegangen) im Verhältnis ein Russland- und zwei Europareiseberichte ausgewählt.

Des Weiteren wurde der Zugang zu den Berichten als ein wesentlicher Auswahlkriterium berücksichtigt. Zumeist gehören die Berichte privaten Bibliotheken und sind auf unterschiedliche Länder verstreut. Einige dieser Werke sind noch nicht veröffentlicht und werden in originaler Schriftfassung in Archiven aufbewahrt. Daher wurden nur Werke in Betracht gezogen, die gedruckt und veröffentlicht worden sind und eine relativ hohe Erreichbarkeit aufweisen.

Weiterhin kam es darauf an, möglichst aus jeder Reisegruppe (Studenten, Hof- bzw. Staatsangehörige und Privatpersonen) ein Exemplar zu haben. Somit wird ein weit differenziertes Spektrum angeführt, in dem jeder Autor jeweils über einen unterschiedlichen sozialen Status verfügt. Zuletzt war der Zeitfaktor ein entscheidendes Kriterium bei der Fallauswahl. Bei der Auswahl wurde besonders darauf geachtet, dass die

Untersuchungsspanne, die über ein Jahrhundert beträgt, abgedeckt ist. Letztendlich wurde von jeder Kategorie der Reisebücher (Gesandtschaftsberichte, Reisememoiren und Autobiographien), mindestens ein Exemplar in Erwägung gezogen. Im Folgenden wird der Endauswahl hinsichtlich der aufgezählten Auswahlkriterien tabellarisch vorgeführt<sup>17</sup>:

### Fallauswahl

	<b>Fath ‘Alī Šāh 1800-1834</b>	<b>Nāser ad-Dīn Šāh 1846-1896</b>	<b>Możaffar ad-Dīn Šāh 1896 -1907</b>
<b>Studenten</b>	<b>Europareisebericht:</b> <i>Safarnāmeḥ Mīrza Šāleḥ Šīrāzī</i> (1815- 1819)	-----	-----
<b>Touristen</b>	-----	<b>Europa- und Russlandreisebericht:</b> <i>Safarnāmeḥ Ḥāğ Sayyāḥ be farang</i> (1859-1877)	-----
<b>Diplomaten/ Beamte/ Staatsdiener</b>	<b>Europareisebericht:</b> <i>Ḥeyratnāmeḥ Īlčī</i> (1809-1811) <b>Russlandreisebericht:</b> <i>Dalīl as-sufarā’</i> (1813- 1816)	<b>Europareisebericht:</b> <i>Ḥāṭerāt-e E’temād as- Salṭaneḥ</i> (1889)	<b>Europareiseberichte:</b> <i>Safarnāmeḥ Zāhīr ad- Douleh</i> (1900) <i>Ḥāṭerāt-e Safarnāmeḥ Zell as-Solṭān</i> (1905- 1906) <b>Russlandreisebericht:</b> <i>Šahr-e Zendegānī-e man</i> (1904-1907)

Tabelle 3

Diese Reiseberichte sind hauptsächlich Texte, die in ihrer eigenen Zeit gesellschaftliche Resonanzen ausgelöst haben und zum größten Teil in Zeiten kultureller und gesellschaftlicher Umbrüche verfasst worden sind, daher wird ihnen eine große Bedeutung zugeschrieben, die sie besonders beachtenswert erscheinen lässt. Was bei der Auswahl der Texte herausgekommen ist, ist nicht ein – und will es auch gar nicht sein – repräsentatives Sample. Vielmehr geht es um die Identifikation exemplarischer Texte, die dann im Sinne einer Fallanalyse interpretiert werden können.

## 2.2. Die Untersuchungsperioden

Aus dem Postulat, die kulturellen und sozialen Grenzziehungen und die dadurch konstruierte Fremdheit in den persischen Reiseberichten zu verschiedenen Zeitpunkten zu untersuchen, da

<sup>17</sup> Auf die Relevanzaspekte der einzelnen Berichte wird ausführlicher bei der Bearbeitung des jeweiligen Reiseberichts eingegangen. Dort wird zudem geschildert welche Eigenschaften den ausgewählten Text von anderen Texten seiner Zeit unterscheiden und demnach für die vorliegende Studie behandlungswürdig machen.

jeweils jeder Epoche ein spezifisches Muster und bestimmte Vorbestimmungen vorgibt, leitet sich die genaue Auswahl der Texte der folgenden Untersuchungsabschnitte ab<sup>18</sup>: erste Phase: die Jahre 1800-1834, die Regierungszeit Fath-Ali Schahs und des Kronprinzen ‘Abbās Mīrzā, zweite Phase: die Jahre 1848-1896, die Regierungszeit Nāṣer ad-Dīn Šāhs, dritte Phase: die Jahre 1897-1907, die Regierungszeit Mozaffar ad-Dīn Šāhs, der den Endpunkt der Untersuchung bildet und die letzte Periode der Kadscharenzeit vor der Machteroberung Reza Kahns zeigen soll. Zwar kann man behaupten, dass genau dort, wo diese Arbeit den Schlusspunkt setzt, die Geschichte Irans einen Wendepunkt erreicht, der stattdessen untersucht werden könnte. Die Ausdehnung der Untersuchung auf die folgenden Jahrzehnte hätte den Rahmen dieser Arbeit jedoch gesprengt, zumal sich die Einschränkung der Arbeit auf den untersuchten Zeitraum auch sachlich begründen lässt: Das gesamte 19. Jahrhundert und die ersten Jahren des 20. Jahrhunderts fallen mit der Geschichte der Kadscharen zusammen. Der Militarismus der modernen europäischen Staaten (Russland mit inbegriffen) war der erste Anstoß, der die Iraner ‚aufweckte‘. Somit behandelt die erste Untersuchungsperiode in dieser Arbeit das starke Bemühen Irans, sich mit den neuen herrschenden Ordnungen in Russland und Europa auseinanderzusetzen und diese fremden Regelsysteme durch intensivere Begegnungen und Reiseaktivitäten aus der Nähe in Augenschein zu nehmen. Die beiden russisch-iranischen Kriege (1804-1813 und 1826-1828), die beide zu Ungunsten Irans endeten, finden in dieser Periode statt. Auch die ersten Studentendelegationen – die in den Westen geschickt wurden, um die eigene Rückständigkeit möglichst schnell zu überwinden – wurden in dieser Zeitspanne ins Ausland entsandt.

Die zweite Untersuchungsperiode<sup>19</sup> geht mit den Jahren der Herrschaft Nāṣer ad-Dīn Šāhs einher. Diese Jahre sind mit politischen und wirtschaftlichen Souveränitäts- und großen Territorialverlusten Irans (der Fall von Herat 1857 und die Abtretung Afghanistans an Britannien) verbunden. Gleichzeitig wurden erste große Reformansätze in der Verwaltung, im Militär und im Bildungswesen initiiert (vgl. Bakhash 1971: 145). Zudem ist dies die Zeit, in der zahlreiche Konzessions- und Kapitulationsrechte England und Russland gegenüber eingeräumt werden mussten. Die Russen im Norden und die Briten im Süden nahmen jegliche

---

<sup>18</sup> Hier erfolgt nur eine grobe Skizzierung der Gliederung. Der genauere Ablauf der Untersuchung wird jeweils zu Beginn der einzelnen Kapitel erläutert.

<sup>19</sup> Aus der Regierungszeit Mohammad Schahs (1834-1848) wurden in diese Arbeit keine Werke zur Untersuchung ausgewählt, da sowohl soziokulturell auf der gesellschaftlichen Ebene als auch stilistisch in den Reisebeschreibungen keine allzu wesentlichen Umwälzungen zu beobachten sind. Erst ab der Herrschaft Nāṣer ad-Dīn Šāhs und der sich immer mehr ausweitende Expansionspolitik Britanniens geprägt durch dessen imperialistischen Charakter, sind wieder die entscheidenden sozialpolitischen aber auch kulturelle Umbrüche zu erkennen.



Initiativen in der Hand und führten das Land in eine starke wirtschaftliche sowie politische Abhängigkeit.

Im dritten und letzten Zeitabschnitt der vorliegenden Studie, der mit der Regierungszeit Moẓaffar ad-Dīn Šāh zusammenfällt, erreicht Iran in seiner sozialpolitischen Geschichte einen Höhepunkt. Die Ansprüche und Anforderungen der iranischen Bevölkerung bahnten sich in Form von politischen Protesten und Bewegungen ihren Weg, die schließlich 1906 in der konstitutionellen Revolution mündeten.

### **2.3. Die Analyseschritte und das Analyseraster**

Reiseberichte sind also Darstellungen von Differenzierungen und Abgrenzungen. Es bedarf jedoch einer elaborierten Quellenkunde, um genau feststellen zu können, welche Aussagen der jeweils zeitgenössischen, formellen Textstruktur angehörig sind, und welche Abschnitte der üblichen Form nicht entsprechen und als innovativ zu bezeichnen sind. Diese Klarstellung ist deshalb sehr wichtig, weil sich hier einzelne Passagen von den üblichen, formalen Anweisungen eines traditionellen Reiseberichtes lösen, was durch klare, reflexive selbst- und fremdkritische Aussagen deutlich wird. Da die persischen Reiseberichte im 19. Jahrhundert eine bestimmte Form hatten,<sup>20</sup> bieten sie für die methodische Vorgehensweise einen größtenteils überschaubaren Arbeitsverlauf. Immer noch weitgehend an die traditionelle Art der Reiseberichterstattung orientiert, wurde in den Berichten im großen Umfang der Tagesverlauf deskriptiv, in chronologischer Abfolge datiert, exakt wiedergegeben. Des Weiteren wurden den Berichten ausführliche Exkurse enzyklopädischen Inhalts mit überwiegend demographischen, geographischen und historisch-politischen (etc.) Informationen über das Reiseziel angefügt. So helfen uns die formalen Strukturen im Text besser und zielsicherer auf die Abweichungen aufmerksam zu werden. Die enzyklopädisch-deskriptiven Abschnitte gehören zur formalen Struktur der Berichte und bieten der vorliegenden Forschungsfrage weniger brauchbaren Untersuchungstoff. Das heißt, dass die Analyseeinheiten dieser Arbeit Abschnitte und Passagen mit reflexiven und kritischen Inhalten sein werden. Es handelt sich dabei um Textabschnitte, die sich inhaltlich von der formalen, deskriptiv-immanenten Narration entfernen und einen mehr reflektierten Ton haben. Kritikäußerungen in den Berichten sind sowohl auf sich selbst (Selbstkritik) als auch auf den Fremden (Fremdkritik) gerichtet.

---

<sup>20</sup> Für eine ausführliche Darlegung der historischen Entwicklung der persischen Reiseberichtsgattung bis zum 19. Jahrhundert siehe Teil A in dieser Arbeit. Siehe auch für weitere spezifische Erläuterungen über die persische Reiseberichtsgattung ab dem 19. Jahrhundert den Kapitel I in Teil B.

Die Systematik der Textbearbeitung ist durch die Vorgabe einzelner Analyseschritte und Analyseregeln gewährleistet. Philipp Mayring orientiert sich dabei an „*drei Grundformen des Interpretierens (...): Zusammenfassung, Explikation und Strukturierung*“ (Mayring 2000: 58). Diese drei Formen werden in dieser Arbeit in Kombination verwendet. Das vorliegende Material wird zum einen anhand der erarbeiteten Kriterien zur Auswahl relevanter Textabschnitte durchgegangen, d. h., man identifiziert Textstellen, die für die jeweiligen Kriterien relevante Aussagen enthalten und ordnet das Material entsprechend (vgl. Nawratil/Schönhagen 2009: 340). Dies ist der Schritt, in dem das Material strukturiert wird. Die Strukturierung ist die zentrale inhaltsanalytische Technik, die anhand eines aus der Theorie abgeleiteten oder aus dem Material erarbeiteten Analyserasters, worauf im nächsten Abschnitt detailliert eingegangen wird, zustande kommt (vgl. ebd.).

Wie bereits erläutert, ist die Untersuchung des Materials, methodisch nur in Zusammenhang mit dessen Einbettung in den sozialhistorischen Kontext plausibel und ausführbar. Daher wird nach der Quellenauswahl der nächste methodische Schritt eine ausführliche, kontextbezogene Behandlung und Explikation im Hinblick auf die Entstehungsgeschichte des jeweiligen Berichtes und des sozialen Status seines Verfassers sein. Nicht nur der Reisebericht als Text auch die Analyseeinheiten (die reflexiv behandelten Abschnitte im Text) müssen dem Kontext entsprechend dargelegt werden, um im Endeffekt zu einem reziproken Zusammenspiel des Texts und des Kontexts zu gelangen.

Anschließend werden bedeutungsgleiche Textstellen zusammengefasst, so dass bezüglich der einzelnen Kriterien unterschiedliche Ausprägungen sichtbar werden. Mayring beschreibt die *Zusammenfassung* als schrittweise Materialreduktion mittels Paraphrasierung, Weglassen von Ausschmückungen etc., Bündelung und Generalisierung (vgl. Mayring 2000: 60). Dabei verweist er auf bestimmte Regelungen, die darstellen, auf welche Weise die zentralen Reduktionsprozesse (Auslassen, Paraphrasierung, Generalisierung sowie Bündelung, Konstruktion und Integration von Paraphrasen) anzuwenden sind, solange, bis das angestrebte Abstraktionsniveau erreicht ist (vgl. Nawratil/Schönhagen 2009: 342). Die Regeln besagen vor allem sämtliche Wiederholungen zu streichen oder Aussagen mit ähnlichem Inhalt deskriptiv zusammenzufassen. Am Ende soll der entstandene Kurztex „das Ausgangsmaterial noch repräsentieren“ (Mayring 2000: 61). Im letzten Schritt werden die Ergebnisse im Rückbezug auf dem Theorieteil dargestellt und interpretiert.

Die genaue Analyse der herausgefilterten Textabschnitte erfolgt gemäß einem Analyseraster. Bei der Erstellung des Rasters müssen zunächst zwei Sphären unterschieden werden: 1. Die Grenzsphäre (Feststellung des Unterschieds) 2. Die Fremdheitssphäre (Bewertung des

Unterschieds bzw. den festgestellten Unterschied kommunizieren). Die Aspekte, anhand derer die Feststellung eines Unterschiedes erfolgt, finden nach Osterhammel Ausdruck in: „Sprachverwendung und religiösen Praktiken, Bildungsrichtungen und Formen von alltäglicher Geselligkeit und öffentlicher Kommunikation, in Festen und Ritualen, in Stadtanlagen und Architektur, im Zusammentreffen unterschiedlicher Systeme praktischen Wissens (etwa europäischer und einheimischer Medizin), in unvereinbaren Rechtssystemen samt ihrer realen Auswirkungen, in Weisen der Kriegsführung und überhaupt der Konfliktaustragung“ (Osterhammel 1995: 129f.).

Die Fremdheitssphäre wiederum ist der Raum, wo die Akteure den festgestellten Unterschied bewerten bzw. kommunizieren. Dies ist die Sphäre, worin die Akteure die Besonderheit Europas erblicken. Zum Beispiel „in der Stärke seiner Waffen, im Stand seiner Technik und Wissenschaft, seiner produktiven Kraft, der Zivilisiertheit seiner Lebensformen, in seinen relativ freiheitlichen Zuständen“, etc. (ebd., 131).

Wie bereits im theoretischen Abschnitt dargestellt, sind diese beiden Sphären auf der Realitätsebene ineinander verwoben und nur analytisch abgrenzbar. Die Fremdheit ist die verdinglichte Beziehung, die die Akteure in Bezug auf eine soziale oder kulturelle Grenze hegen. Theoretisch entsteht eine Fremdheitskonstruktion erst nach dem Grenzziehungsakt. In der Praxis jedoch kann nicht klar dargestellt werden, ob und wie zunächst die Grenze und im nächsten Schritt die Fremdheit erzeugt wird. Denn in der Praxis kann nur das Endprodukt beobachtet werden, und zwar ein Verhältnis, in dem Personen oder Gruppen bestimmte Abstufungen von Fremdheit zu Personen, Gruppen oder Objekte empfinden. Wo auch immer wir es in der Praxis mit Fremdheitskonstruktionen zu tun haben, sind auch Grenzen zu beobachten, ob nun kulturell oder sozial. Nicht unbedingt jede Grenze erzeugt Fremdheit, jedoch benötigt jede Fremdheitskonstruktion die Grenze, um zu existieren.

Eine ausführliche theoretische Behandlung kultureller und sozialer Grenzen, ihre Vermittlung und ihr Beitrag zur Fremdheitserzeugung wurden schon im Theorieabschnitt der vorliegenden Arbeit dargelegt. Nun ist zu erörtern, wie sich diese Begriffe in ihren Dimensionen entfalten und somit die Voraussetzung für die Analyse der Reiseberichte schaffen.

### **2.3.1. Grenz- und Fremdheitskategorien**

Die Definition der Beziehung von Fremdheit und Grenze hilft uns, sie analytisch nach weiteren Ebenen und Dimensionen zu kategorisieren. Je nach Situation und Gegebenheiten variieren die eingesetzten Grenzarten, die schließlich in Fremdheitserzeugung münden können. Kulturelle und soziale Grenzen können jeweils kulturelle oder soziale Fremdheit

veranlassen. Wie in der Tabelle unten abgebildet, haben wir es hier mit drei Formen kultureller und zwei Formen sozialer Fremdheit zutun:

Grenzspäre		Fremdheitssphäre		
<b>Grenze</b>	<b>Kulturell</b>	<b>Fremdheit</b>	<b>Kulturelle Fremdheit</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Kompatibel</i></li> <li>• <i>Ambivalent</i></li> <li>• <i>Inkommensurabel</i></li> </ul>
	<b>Sozial</b>		<b>Soziale Fremdheit</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Symbolische Exklusion</li> <li>• Materiale Exklusion</li> </ul>

Tabelle 4

In den folgenden Abschnitten wird jede Kategorie im Hinblick auf das Forschungsproblem definiert und anschließend passend zu jeder Rubrik ein Beispiel aus den Berichten vorgelegt.

#### A. Dimensionen kultureller Fremdheit

Der Erfahrungsmodus kultureller Fremdheit ist *Unvertrautheit*. „Immer dann, wenn wir die Erfahrung mangelnder Vertrautheit machen, befinden wir uns im Grenzbereich der eigenen Wirklichkeitsordnung. Dort, wo das jeweils verfügbare Wissen und Können zur Bewältigung einer Situation nicht ausreichen, werden die Grenzen dieser Wirklichkeitsordnung besonders erfahrbar.“ (Stenger 1998: 341f.).

Wenn die Unvertrautheit für die eigene Sicht auf die Welt nicht bedrohlich ist, sprechen wir von Alterität. Diese Art der Unvertrautheit bleibt jedoch im Horizont der eigenen Wirklichkeitsordnung, weil sie die grundlegenden Gewissheiten nicht in Frage stellt, sondern ihre Gültigkeit vielmehr bestätigt (vgl. ebd.). Diese vertraute Alterität oder das Vertraute Unvertraute wechselt dann zum Fremden, wenn der Andere für uns pragmatische Relevanz gewinnt, das heißt, indem die Fremdheit des Anderen offengelegt wird. Dies wiederum geschieht, wenn man zu der Erkenntnis kommt, dass „für den oder die Anderen die Wirklichkeit eine in wichtigen Hinsichten andere Ordnung besitzt als für mich selbst.“ (ebd., 342 f.). Gerade durch die Nähe und die Beziehung, die zustande kommt, entsteht eine tiefere Erfahrung der Fremdheit. Hier erfährt das Subjekt die Grenzen der eigenen kulturellen Welt. Als Reisender in einem fremden Land steht man geradezu in der Erwartung eines unvertrauten Anblicks. Unter anderem handelt es sich hier um eine Kontingenzerfahrung (vgl. Münkler/Ladwig 1997: 30). Im Extremfall gelangt man mit der Fremdheitserfahrung zu der

Einsicht, dass der Andere nicht das Potential besitzt, durchs Kennenlernen (wie bei der Erfahrung der Alterität) zum Eigenen zu werden. In diesem Fall wird das Lernen zu einer Erfahrung der Grenze, die bei jedem Aneignungsversuch zu Schwierigkeiten oder gar zum Scheitern führt.

Diese beiden Kategorien der Unvertrautheit, bei der das Andere „einmal als Element der eigenen Ordnung und zum anderen als Repräsentant und Bestandteil einer anderen Ordnung erscheint“ (Stenger 1998: 343), wird im Folgenden als Endpunkte eines Kontinuums von Fremdheitserfahrungen kultureller Art verstanden. Ausgehend von diesem Punkt wird bis zu dem Grad des Aneignungsprozesses untersucht, bei dem angenommen wird, dass das Fremdheitsgefühl nicht völlig aus dem Kontext des Vertrauten hinausfällt, denn das ist der Punkt, wo der Akteur merkt, dass durch Aneignungsprozesse das Fremde sich nicht in das Eigene verwandeln kann und einer Aneignung sozusagen widersteht und daher auf Dauer fremd bleiben wird. Möglich ist auch, dass die Voraussetzungen der eigenen Orientierungsfähigkeit selbst fragwürdig werden. „Jetzt ist es die Transformation oder die Auflösung der Ordnung überhaupt, die uns mit der Kontingenz der Verhältnisse konfrontiert. Die bislang gültigen Regeln und Relevanzstrukturen verlieren ihre Verbindlichkeit und können ihre handlungsleitende Funktion nicht länger erfüllen.“ (Münkler/Ladwig 1997: 30). Durch die Sichtbarmachung dieser Grenzziehungen, die letzten Endes in unterschiedlich abgestufte Unvertrautheit münden, gelingt es in diesem Abschnitt, die relevanten Formen der kulturellen Fremdheit darzustellen.

Je nach Grad und Stufe der erfahrenen Fremdheit in verschiedenen Situationen, also je nach der Position und Stärke der Fremdheitserfahrung innerhalb des obigen Kontinuums, wird die Widerständigkeit der Grenzziehung festgemacht. Das heißt, je mehr wir auf den Extremfall der Fremdheitserfahrung zusteuern, desto unüberwindbarer scheinen die Grenzen, die den Raum des Fremden definieren. Im wechselseitigen Zusammenspiel der Fremdheitskonstruktionen mit kulturellen Grenzen können wir verschiedene Typen der kulturellen Fremdheit festlegen. Die eingesetzte Grenzform für kulturelle Fremdheit ist demnach die kulturelle Grenze. Wie zuvor erwähnt, dienen kulturelle Grenzen als Differenzierungsmittel, die auf bestimmte kulturelle Merkmale fokussieren. Anders als soziale Grenzen funktioniert die kulturelle Grenzziehung auf einer intersubjektiven Ebene (vgl. Lamont, Molnár 2002: 169).

Da wir es hier mit einem Kontinuum und unterschiedlichen Abstufungen zu tun haben, wird es in der Regel auch unzählige Arten kultureller Fremdheit geben. Hier wurden nur die

relevantesten Typen skizziert, um bei der Untersuchung auf konkretere Konzepte zurückgreifen zu können.<sup>21</sup>

#### a. Kompatible Unvertrautheit

Die kompatible Unvertrautheit oder die vertraute Unvertrautheit verfügen über Grenzen, deren Überwindung durch unkomplizierte Aneignungsprozessen möglich ist. Die Dichte der Widerständigkeit bei der Aufnahme dieser Art von Unvertrautheit ist in der eigenen Sinnordnung ziemlich gering. Daher geschieht es oft, dass sie trotz der Erfahrung unvertrauter Elemente zu der eigenen Wirklichkeitsordnung als äußerst kompatibel wahrgenommen werden und dementsprechend auch in den Reisetexten behandelt und wiedergegeben werden. Die kompatible Unvertrautheit ist für die Konstruktion der Alterität ein Hauptbestandteil. Denn Alterität entwickelt sich aus dem vertrauten Unvertrauten heraus. Während Alterität auf der einen Seite des Kontinuums steht, liegt die inkompatible bzw. inkommensurable Unvertrautheit auf der anderen Seite. Der Raum der Alterität wird durch die Erfahrung kompatibler Unvertrautheit konstruiert. Das Fremde wird hier der eigenen Ordnung zugerechnet, daher erscheint jede Unvertrautheit prinzipiell überwindbar oder aufhebbar. In dieser Zurechnung erscheint das Fremde als ein potentiell Eigenes, Kompatibles, als etwas, das man sich vertraut machen könnte, wenn man nur wollte (vgl. Stenger 1998: 342).

#### b. Ambivalente Unvertrautheit

Zuvor wurde auf ein Kontinuum, das zwischen kompatibler und inkommensurabler Unvertrautheit abgestuft ist, hingewiesen. Innerhalb dieses Kontinuums, „also dem, was durch Internalisierung zu eigen gemacht werden kann, und dem, was einer Aneignung widersteht und auf Dauer fremd bleibt“ (Stenger 1998: 345), lässt sich ein breites Übergangsfeld denken, in dem sich Elemente kompatibler und inkommensurabler Unvertrautheit in unterschiedlichen Mengen mischen. Mit der ambivalenten Unvertrautheit ist hier die ambivalente Haltung zum Fremden gemeint, denn Fremdheit ist imstande, Beziehungen zwischen Personen und Sachverhalten zu konstituieren, zu regulieren und zu verdinglichen. Fremdheit kann sowohl Idiosynkrasie unterstützen als auch stören. Bei der Fremdheitswahrnehmung kann die eigene

---

<sup>21</sup> Bei der Definition der drei kulturellen Fremdheitstypen wurde stark das Fremdheitskonzept von Horst Stenger aus seinem Aufsatz über die Fremdheitsbeziehungen zwischen den Ost- und Westdeutschen in den Jahren nach der Wiedervereinigung Deutschlands in Betracht gezogen. Die Definition „ambivalente Unvertrautheit“ wurde direkt von ihm übernommen. Siehe: Stenger, Horst (1998: 345). Zwar wird seine Typeneinteilung formal übernommen, inhaltlich sind die Konzepte jedoch unterschiedlich, denn sie werden aus einem anderen Blickwinkel heraus und passend zur Fragestellung bearbeitet und modifiziert.

Wirklichkeitsordnung bedroht werden, es geschieht aber auch, dass der Fremde Faszination weckt. Insofern enthält Fremdheit stets einen Grad an Ambivalenz (vgl. Reuter 2001: 34).

Bei der ambivalenten Unvertrautheit werden die potentielle Überwindung der Grenzen und ihre Überschaubarkeit mit der Anerkennung der Widerständigkeit des Fremden vereint. Das Fremde erscheint nicht mehr als ein zugehöriges Element zu einer völlig anderen Ordnung, eher erscheint es als ein Produkt der Aneignungsbedingungen.

Ambivalent ist die Beziehung also insofern, als die Fremdheit als potentieller Gegenstand der eigenen Ordnung (wie beim Fall der Alteritätskonstruktionen bzw. der kompatiblen Unvertrautheit) wahrgenommen wird, aber auch die Widerständigkeit bzw. die Inkommensurabilität des Fremden nicht vollkommen außer Acht gelassen werden kann. Implizit ist dieser Fall immer von der Annahme begleitet, dass die erfahrene Fremdheit bei der ambivalenten Unvertrautheit unter bestimmten Bedingungen (anders als den gegebenen) vollständig angeeignet werden kann (vgl. ebd.), weil dies innerhalb eines grundsätzlich intakten Ordnungsgefüges geschieht. Die kulturellen und sozialen Grenzen, die hier zur Markierung des Fremdheitsraums eingesetzt werden, verfügen über eine relative Dichte. Das heißt, sie sind nicht so einfach überwindbar wie bei der kompatiblen Unvertrautheit, auch nicht allzu widerspenstig wie bei der inkommensurablen Unvertrautheit. Demnach gibt es einerseits Annahmen der Überwindbarkeit der Grenzen, es werden also Aneignungspotentiale erkannt, andererseits gibt es auch ernsthafte Barrieren, die die Widerständigkeit des Fremden unterstreichen. Zudem ist diese Art der Fremdheitserfahrung deshalb ambivalent, weil sie unterschiedliche räumliche wie zeitliche Kontexte miteinander verbinden kann, indem etwa einer vergangenen Fremdheitsüberwindung eine gegenwärtige Widerständigkeit zur Seite gestellt wird.

In der Erfahrung ambivalenter Unvertrautheit, als einer spezifischen Mischung aus Aneignung und Fremdbleiben, erweist sich mithin das Fremde noch als Fremdes handhabbar. Es kann zwar nicht bis zur Selbstvergessenheit internalisiert werden, kann jedoch im Rahmen instrumenteller Ziele angeeignet werden. „Instrumentelle Aneignung bei gleichzeitiger Distanz charakterisiert ganz wesentlich den Erfahrungstypus ambivalenter Unvertrautheit.“ (Stenger 1998: 248).

### c. Inkommensurable Unvertrautheit

Bei der inkommensurablen Unvertrautheit geht es um die Erfahrung einer dauerhaften und unüberwindbaren Grenze. Wenn in der Beziehung zum Anderem das Unvertraute zu Grenzziehungen führt, die die Möglichkeiten der Überschaubarkeit und des Verstehens

vollständig blockieren, so dass überhaupt keine Möglichkeit einer potentiellen Aneignung und Übernahme vorzufinden ist, wird von einer inkommensurablen Unvertrautheit gesprochen. In diesem Fall ist es möglich, dass die Voraussetzungen unserer Orientierungsfähigkeit selbst fragwürdig werden. Im Sinne Waldenfels wird dieser Fall als „radikale Fremdheit“ bezeichnet (vgl. Waldenfels 1995).

In Situationen inkommensurabler Unvertrautheit ist das Zusammenspiel mit der Grenze wechselseitig. Zum einen herrschen vorgegebene Grenzen, die die Beziehung als unvertraut und fremd wahrnehmen lassen, zum anderen wird durch die Inkommensurabilität in der vorgefundenen Wirklichkeits- bzw. Sinnordnung das Feld des Unvertrauten noch ausgeprägter und undurchschaubarer. Mit anderen Worten: Die Erfahrung inkommensurabler Unvertrautheit „ist die Erfahrung einer anderen, fremdbleibenden Wirklichkeitsordnung. Genauer gesagt kann nicht die fremde Ordnung selbst erfahren werden, denn sie bleibt ‚dunkel‘ oder ‚unsichtbar‘“ (Stenger 1998: 348). Man steht also in einer unvertrauten Beziehung, die durch eine akzentuierte, bewusste Grenzziehung zu einer Situation der völligen Widerständigkeit des Fremden führt. Unsere bislang gültigen Regeln und Relevanzstrukturen verlieren in diesem Kontext ihre Verbindlichkeit (vgl. Münkler/Ladwig 1997: 30), wodurch eine kommunikative Beziehung zum Fremden nahezu unvorstellbar wird. In dieser Art von Beziehung zum fremden Gegenstand gibt es auch keine Annäherungsversuche, den Fremden kompatibel zu machen. Wahrnehmbar sind vielmehr Objektivierungen, die als Zeichen und Symbole einer unverstandenen Ordnung dienen. Inkommensurabilität ist die Bezeichnung dieser Unvertrautheit, weil sie auf inkompatible Sinn- und Wirklichkeitsordnungen verweisen soll, die eine Mischung der Elemente verhindern, oder besser gesagt, die als inkompatibel, nicht aneignungsfähig und inkommensurabel wahrgenommen werden. Bei der inkommensurablen Unvertrautheit werden Grenzen konstruiert, gleichzeitig stößt man auf vorgegebene Grenzstrukturen.

### *B. Dimensionen sozialer Fremdheit*

Wie zuvor schon angedeutet, ist das differenzierungsschaffende Element bei sozialer Fremdheit der Kontext der Nichtzugehörigkeit. Dabei sorgt die Innen-Außen-Grenze in der Beziehung für Differenzierungen asymmetrischer Art. Das heißt, dass die Zurechnung zum Außen mit der Zuschreibung eines niedrigeren Status verbunden ist. „Insofern gehört *Asymmetrie* zu den wesentlichen Voraussetzungen sozialer Fremdheit.“ (Stenger 1998: 332). Soziale Fremdheit wird also im Verhältnis zu sozialen Grenzen erzeugt. Soziale Grenzen wirken als Mittel, durch das im Verlauf eines prozessualen Geschehens symbolische und



materiale Ressourcen asymmetrisch zwischen Gruppen verteilt werden. Demnach handelt es sich bei einer Innen-Außen-Grenze um einen Exklusion/Inklusion-Mechanismus, der soziale und hierarchische Auswirkungen hat. Da die Fremdheitsbeziehung eine wechselseitige ist, kann in diesem Verhältnis sowohl derjenige fremd sein, der zu einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe mit spezifischen symbolischen wie sozialen Monopolen keinen Zugang findet, als auch der, der einer überlegenen und überragenden Position zugesprochen wird und anderen Personen und Gruppen den Zugang verweigert. Anders ausgedrückt heißt das, dass Fremdheit als Exklusionsverhältnis zu bestimmen ist, dazu hat der Beobachter nach sprachlichen oder nichtsprachlichen Zeichen einer Innen-Außen-Unterscheidung zu suchen. Das im Kontext dieser Unterscheidungsfiguren dem Außen Zugeschriebene ist der Fremde (vgl. Stenger 1997: 160), wobei es sich sowohl um den Überlegenen als auch den Unterlegenen handeln kann. „[...] [D]ie Eigenschaft ‚fremd‘ wird einer Person, einer Gruppe, einem Gegenstand oder einem Sachverhalt immer dann zugeschrieben, wenn das jeweilige Objekt der Zuschreibung als ‚außerhalb‘ der eigenen Sphäre existierend wahrgenommen wird. Der, die oder das Fremde sind also in Bezug auf einen stets variablen Kontext des ‚Eigenen‘ (z. B. der Person, Weltanschauung, Familie, Nation) *nicht zugehörig*.“ (Ebd.)

Im Weiteren bezeichnet Stenger zwei Hauptformen für die soziale Fremdheit: die *materiale* und die *symbolische Exklusion*. Im Fall der materialen Exklusion verfügen die Exkludierten nicht in gleichem Maße über Berechtigungen und haben nicht die gleichen Rechte wie die Inkludierten (vgl. Stenger 1998: 336). Somit haben die Mitglieder Rechte, die Nichtmitglieder explizit nicht haben. Materiale Exklusion lässt sich daher als Verweigerung des Zugangs zu Positionen und Rollen in Funktionssystemen, Organisationen und Gruppen verstehen. Ein weiterer Aspekt der Konstruktion materialer Exklusion ist die Benachteiligung bei der Zuweisung von Ressourcen, welche als Folge des nicht gleichberechtigten Zugangs zu Positionen/Rollen sichtbar wird (vgl. ebd., 337).

Als symbolische Exklusion werden alle Erfahrungen grenzziehenden Verhaltens gegenüber der eigenen Person oder der eigenen Gruppe verstanden, dabei sind jedoch die Beeinträchtigung der Teilnahme und die Behinderung des Zugangs zu Positionen/Rollen irrelevant. Im Fokus steht also jeweils die Tatsache, dass durch ein bestimmtes Verhalten Grenzen zwischen einem Wir und einem Ihr sozial sichtbar werden. Systematisch ist daran wichtig, dass die Erfahrung symbolischer Exklusion nicht notwendigerweise mit der Erfahrung materialer Exklusion verbunden ist (vgl. ebd., 337 f.). Symbolische Exklusionen sind häufig als Zuschreibung von Verhaltensweisen, Denkmustern oder Eigenschaften zu

verstehen, welche die Person in einer bestimmten Hinsicht aus dem moralischen Universum der Gruppe ausschließen, ohne sie zwangsläufig auf der materialen Ebene zu exkludieren.

### *C. Mischformen und Überlappungen*

Bei sozialer und kultureller Fremdheit können beide Dimensionen unabhängig voneinander auftreten. Es gibt jedoch Situationen der Überlappung. Bei der Überlappung sozialer und kultureller Fremdheitskonstruktionen entstehen Mischformen der Nichtzugehörigkeit und Unvertrautheit. Je nach dem in welcher Erfahrungssituation sich Personen befinden, entstehen entsprechend unterschiedliche Mischformen der Fremdheit. Dass Unvertrautheit mit Exklusion und Vertrautheit mit Inklusion zusammenfallen, ist recht prädiktiv. Die meisten Fälle der Fremdheitskonstruktion sind Fälle der Exklusion kognitiver Unvertrautheit. Die Unverständlichkeit der anderen Ordnung, die Undurchschaubarkeit der Strukturen und das mangelnde Wissen über inkommensurable Unvertrautheit führen zu einer Abgrenzung, in der Asymmetrie eine strukturelle Bedingung ist. „So ist die Überzeugung, der Andere oder die Anderen gehörten einer anderen Wirklichkeitsordnung an, eng verbunden mit der Bereitschaft, jene Andere auch sozial zu exkludieren, sie also in einer materialen und/ oder symbolischen Dimension als nicht zur eigenen Gruppe zugehörig zu bestimmen.“ (Stenger 1997: 209).

Es gibt jedoch auch Konstellationen, in denen das Nichtzugehörige vertraut und das Unvertraute zugehörig ist. Somit sind exkludierendes Verhalten gegenüber Unvertrautem oder Inklusion gegenüber Vertrautem zwar am wahrscheinlichsten, aber das sind nicht die einzig vorstellbaren Fremdheitserfahrungen. Daher müssen die Mischformen kultureller und sozialer Fremdheit je nach Lage der Wahrnehmung empirisch erläutert werden.

## A: Einblick in die Geschichte der Reiseberichterstattung im Iran

---

### Einleitung

Die Verschriftlichung des Reiseverlaufs und das Festhalten der Eindrücke, Einblicke und Impressionen während der Reise hat in der persischsprachigen Literatur eine lange Tradition. Allerdings hat die Ausprägung dieser Praxis im Iran eine besondere Entwicklungsgeschichte hinter sich. Die persischsprachige Reiseberichterstattung erfährt im Iran Anfang des 19. Jahrhunderts eine große Wendung, welche ihr eine bedeutungsvolle Funktion und gesellschaftsrelevante Position verleiht (vgl. Daniel 2002: 218). Trotzdem bleibt sie in vielerlei Hinsicht mit ihrem europäischen Gegenstück verwandt.

Um die Entwicklung, v. a. die formale und inhaltliche Umstrukturierung der iranischen Reiseberichterstattung im 19. Jahrhundert, besser zu verstehen, muss zunächst die Geschichte der Reisebeschreibung eingebettet in ihren sozialhistorischen Kontext dargestellt werden. Auch Michael Harbsmeier betont die Relevanz des globalen Zusammenhangs und der soziokulturellen Netzwerkkonstellation der Entstehungsgeschichte der Reiseberichte:

„Die Geschichte der Reisebeschreibungen ist unzertrennbar mit der Geschichte als einem globalen Zusammenhang zwischen einer [...] ständig wachsenden Vielzahl interagierender soziokultureller Formationen verbunden. Die Expansion und Verdichtung der internationalen Kommunikation und Interaktion in Form von Krieg, Mission, Handel, Diplomatie, Kolonialismus, Pilgertum, Imperialismus, Entwicklungsbeistand oder auch Massentourismus, sind die unabdingbare Bedingung und Voraussetzung für das Wachstum der Gattung der Reisebeschreibungen. Die Geschichte der Reisebeschreibungen kann nur auf dem Hintergrund einer Geschichte der internationalen Beziehungen und globalen politisch-ökonomischen Zusammenhänge überhaupt geschrieben werden.“ (Harbsmeier 1982: 13).

Die sozialhistorischen Ereignisse Ende des 19. Jahrhunderts im Iran hatten erhebliche Rückwirkungen auf die Geschichte der Gattung der Reiseberichte, was erhebliche Folgen sowohl für die Gattung als auch für den Rezensenten und das Lesepublikum hatte. Dieses Kapitel soll sich vor allem auf die gesellschaftliche Relevanz und die Funktionen des

persischen Reiseberichts konzentrieren und erläutern, unter welchen Bedingungen sich die Gattung der Reiseberichte im Iran entwickelt hat.

# **Kapitel I. Zur Entwicklung des persischen Reiseberichts bis Anfang des 19. Jahrhunderts**

## **1. Die traditionelle klassische? Reiseberichterstattung im Iran**

Wie bei jeder anderen literarischen Gattung ist die Entwicklung des Reiseberichts mit einer Vielzahl interagierender soziokultureller Phänomene bzw. Dispositionen verbunden. Es bestehen immer enge Beziehungen zwischen den literarischen Gattungen und dem gesellschaftlichen Wandel, die zudem durch realgeschichtliche Momente bestimmt werden (vgl. Voßkamp 1977: 27). Die Entwicklungsgeschichte des persischen Reiseberichts ist davon nicht ausgeschlossen. Abgesehen von der Qualität des literarischen Inhalts wurde dem persischen Reisebericht immer eine soziale Rolle zugewiesen, nämlich die Rolle eines authentischen Vermittlers einer realen Reise (vgl. Brenner 1990:1). Ähnliche Besonderheiten lassen sich auch in der abendländischen Reisekultur erkennen, die jedoch im Vergleich zur persischen Reisetradition eher Differenzen als Gemeinsamkeiten aufweist.

Die Verschriftlichung des Reisens ist in der iranischen Reisegeschichte kein gängiges Phänomen gewesen und zählt in der Geschichte des geschriebenen persischen Wortes als eine relativ späte Erscheinung.<sup>22</sup> Eine Gattung, die die Schilderung der Reiseerlebnisse des Verfassers zum Hauptziel hat, bildete sich erst ab dem 15. Jahrhundert heraus. Erst danach konnte man häufiger beobachten, dass während oder nach der Reise darüber genauestens berichtet wurde.

Wie bei der europäischen Reiseliteratur fängt auch die Geschichte der persischen Reiseliteratur mit der kulturellen Entwicklung der Pilgerfahrt an. Die Pilgerreise erhielt ihre Impulse aus einer religiösen Denktradition, die das Leben als eine Pilgerfahrt auffasste. Außer dem religionsgeschichtlichen Hergang garantierten die Pilgerreisen den Pilgern einen höheren sozialen Status und etliche Privilegien in der Heimat. Somit bestanden die herkömmlichen Reiseformen aus Pilgerfahrten oder Inlandsbesichtigungen. Die Reiseziele waren meist die Inlandsgebiete oder die Nachbarstaaten im Nahen Osten. Fernere Reiseziele und Kontakte zu

---

<sup>22</sup> Zwar sind in der älteren islamischen Tradition Reiseschriften zu finden, dies sind jedoch eher mystische Erzählungen, in denen imaginäre oder sogar reale Reisen metaphorisch als Weg der Gottessuche skizziert werden.

Europa sind zwar bis hin zur Ilchane-Periode<sup>23</sup> zurückzuführen, dazu sind aber nur sporadische und vereinzelte Schriften und Texte vorhanden, die mehr geographische, historische oder ethnographische Abhandlungen und Kompendien waren, die von Botschaftern, Soldaten oder Handelsreisenden verfasst wurden, „von Dichtern und Poeten, die die realen oder erdachten und erträumten Reisen wirklicher oder fiktiver Helden schilderten, oder von Historikern, die nicht nur die Ereignisse zuhause, sondern etwa auch die Eroberungen, Feldzüge und Entdeckungen erfolgreicher Kriegsherren in der Ferne darstellten.“ (Harbsmeier 1994: 36). Michael Harbsmeier unterstreicht die Meinung, dass zwar all diese Verfasser von Reisebeschreibungen in der Geschichte der Reiseliteratur eine bedeutende Rolle gespielt haben können, aber deswegen noch nicht als Verfasser von Reiseberichten gesehen werden dürfen, da Reiseberichte im engeren Sinne Berichte sind, in denen „der Reisende selbst über den Verlauf seiner Reise, die Erfolge oder Mißerfolge seiner Mission und über eine Vielzahl unterwegs beobachteter Gegenstände, Zustände und Verhältnisse genauestens Berichte erstattet hat“ (Ebd., 38). Mit dieser einschränkenden Unterscheidung, die Harbsmeier macht, fallen viele Reisetexte aus der Kategorie des Reiseberichts heraus. Nichtsdestotrotz haben diese Texte eine überragende Bedeutung für die Geschichte der Entstehung dieser Gattung und zählen zu den Vorläufern des Reiseberichts im modernen Sinne. Daher sind einige dieser Texte hier kurz aufzugreifen.

Die kommerziellen und diplomatischen Beziehungen zwischen dem Iran, den italienischen Städten und dem Papsttum in der Ilchane-Periode ermöglichten es dem berühmten Historiografen Rašīd ad-Dīn Faḡlollāh (gest. 1318), sein Werk *Die Geschichte der Franken* (*Tarīḥ-e Afrang*) als einen Teil seiner *Weltgeschichte* zu verfassen. Dies war das erste Werk aus der islamischen Welt, das einen relativ umfangreichen und detaillierten Überblick über die Bewohner des Westens bot (vgl. Jahn: 1977). Vereinzelte Verweise auf *farang*<sup>24</sup> (Europa) fand man in den Werken von Poeten wie Rumi (1207-127), Saadi (1210-1292) und Hafis (1315-1390) (vgl. Matthee 1998: 220). Nach dem Verfall der Ilchaniden Anfang des 14. Jahrhunderts gingen iranisch-europäische Kontakte zurück. Natürlich gab es auch in der Aqquyunlu-Periode (15. Jahrhundert) noch Beziehungen zu einzelnen europäischen Städten wie Venedig. Auch konnte von einem vollständigen Ende des wissenschaftlichen Austauschs zwischen Iran und Europa nicht die Rede sein (siehe z. B. die Erfindung der mechanischen Uhr Mitte des 15. Jahrhunderts sowie die ebenso genialen Versuche iranischer Astronomen,

---

<sup>23</sup> Die Ilchane war eine mongolische Dynastie, die 1256-1335 über Persien und dessen umgebene Länder regierte (vgl. Encyclopedia Iranica, mehrere Autoren 2004: 645ff.).

<sup>24</sup> Ein größerer Einblick in die Definition und das semantische Feld dieses Begriffs ist auf S. 74 in dieser Arbeit zu finden.

ebendiese Uhr zu entwickeln (vgl. ebd., 221)). Die Verschriftlichung dieser Kontakte und die Entwicklung Europas als ein Ort des Interesses und als Hauptreiseziel ließ jedoch einige Zeit auf sich warten.

Vom 9. bis zum 14. Jahrhundert liegen nur vier Reiseberichte vor, die im iranischen Kulturraum bearbeitet worden sind: 1. *Safarnāmeḥ 'Aḥbār aṣ-Ṣīn wa'l-Hind* (Sulaimān at-Tāḡir Sīrafī 9. Jahrhundert), eine Abhandlung über Reisen nach Indien und China, abgefasst in Form kurzer Erzählungen von einem arabisch-iranischen Kaufmann, 2. *safarnāmeḥ Nāṣer Ḥosrow* (Nāṣer Ḥosrow Qobāḍiyānī 11. Jahrhundert) ein in Prosa verfasster Reisebericht über die siebenjährige Pilgerfahrt *Nāṣer Ḥosrow* nach Mekka, 3. *Maṣnāvī Tuḥfa-t-al-'Irāqayn* (Ḥāqānī 12. Jahrhundert), ein Pilgerreisebericht nach Mekka, als Dichtung verfasst, 4. *Ḥiḡāzīyeh* (Abū al-'Aṣraf Ḥosaynī Yazdī, 13. Jahrhundert) ebenfalls ein Pilgerreisebericht, der die Wallfahrt nach Mekka schildert (vgl. Karāčī 2003: 17).

In der Herrschaftszeit der Ilchane und der Timuriden (13. bis Anfang 16. Jahrhundert) ist die Anzahl der verfügbaren Reiseberichte sehr gering. Nicht nur die Reiseberichte auch das Reisen im Allgemeinen nahm in diesen Jahrzehnten drastisch ab. Für eine Reduzierung der Mobilität in diesen Jahren spielen hauptsächlich religiöse und sozialpolitische Faktoren eine Rolle. Auf Grund der unterschiedlichen Glaubensrichtung der Ilchanen wurden zunächst islamische Glaubensrituale strengstens untersagt. Erst später, als die Ilchanen selbst zum Islam bekehrt wurden, erfuhr das Pilgerwesen im Iran eine Renaissance. Zudem beherrschten noch weitere zeitgenössische Bedingungen den sozialgeschichtlichen Hergang des Reisens im Iran. Die Reisetätigkeit litt vor allem unter kriegerischen Auseinandersetzungen und jahrelangem Kriegszustand, Armut und Hungersnöten. Die prekäre Lebenssituation und der Mangel an einem Minimum an Sicherheit, das eine Inlands- sowie Auslandsreise ermöglicht hätte, schränkten die Mobilität in diesen Jahren ein. Wenn überhaupt in dieser Zeit Reisen stattfanden, wurden sie nicht aufgeschrieben, da die meisten, die gereist sind, des Schreibens nicht fähig waren. Aber selbst wenn sie hätten schreiben können, hätten sich die Flüchtlinge, Entlaufenen und Vertriebenen, alle die, die Not und Elend dazu gezwungen hatten, ihre Heimat zu verlassen, kaum dazu veranlasst gesehen, über ihr Schicksal Bericht zu erstatten.

## **2. Die Reiseberichtsgattung unter den Safawiden**

Eine Wiedergeburt erfuhr der persische Reisebericht Anfang des 16. Jahrhunderts durch das Aufkommen der Safawiden (1501-1722). Unter den Safawiden wurde der Iran zu einer

abgegrenzten territorialen Größe mit einer starken Zentralmacht, die zum ersten Mal in der islamischen Zeit das gesamte persische Gebiet, von Herat und Khorasan im Osten bis hin zum Irak, Armenien und Georgien im Westen, erneut zu einigen vermochte. Durch die Einführung des schiitischen Glaubens als eigentlichem Staatsglauben schufen sie eine geistige wie politische Einheit der verschiedenen Völker Irans, die ihnen eine ausgeprägte Identität verlieh. Somit bewirkten die Safawiden, dass sich große Bevölkerungsteile zu einem gemäßigten Schiismus bekehrten, der sich von der in den Nachbarstaaten geltenden Sunna abgrenzte. Diese Entwicklung mündete in einen Prozess der Individualisierung des Irans, der nun auch seitens der Europäer als geographische Einheit und selbstständiges kulturelles Reich mit einer eigenen Staatsorganisation und nicht mehr nur als reines Teilgebiet der größeren muslimischen Welt wahrgenommen wurde (vgl. Matthee 1998: 221).

Šāh ‘Abbās I. war der erste Monarch des Ostens, der, ein Jahrhundert vor Peter dem Großen, und zweieinhalb Jahrhunderte vor dem japanischen Meiji-Kaiser, sein Land gegenüber dem Westen öffnete und eine politische Modernisierung durchführen wollte. Generell praktizierten die Schahs der Safawiden-Dynastie Freizügigkeit, die europäischen Reisenden nutzten dies auch aus (vgl. Osterhammel 2010: 103). Überhaupt hieß Iran europäische Besucher willkommen. Iran war 1783 von allen asiatischen Reichen das am besten erforschte (vgl. Gabriel, Alfons 1952: 60 ff.). Warum dies der Fall war und weshalb Iran so viele gelehrte Reisende anzog, ist schwer zu sagen. Osterhammel deutet darauf hin, dass in der Spätrenaissance, einer Zeit intensiver Reisetätigkeiten, der Iran der östliche Feind des Osmanischen Reiches gewesen ist, ein Land mit dem die Europäer in Dauerfehde lagen (vgl. Osterhammel 2010: 103 f.).

Trotz alledem waren die Kontakte der safawidischen Herrschaft, die sich allmählich zu einer Großmacht entwickelte, mit den europäischen Staaten, eher einseitig und wurden durch Vermittler und europäische Besucher arrangiert. Damit es aber von der iranischen Seite aus zu häufigeren Europabesuchen kam, fehlte es noch an einem intensiveren Interesse an den christlichen Staaten und ihrer soziokulturellen Entwicklung, um die Bürde einer schweren und langwierigen Reise auf sich zu nehmen und aus unmittelbarer Nähe die Gegebenheiten zu beobachten. Dennoch fand Kulturtransfer im kleinen Rahmen und auf verschiedenen Wegen statt.

Als Vermittler europäischer Kultur in der Safawidenzeit sind die *Mehmāndārs* zu nennen. Der *Mehmāndār* war ein staatlich eingesetzter Gastwächter, der mit der Bewachung ausländischer Besucher beauftragt war. Als eine der wichtigsten Vertrauenspersonen ausländischer Besucher war der *Mehmāndār* besonders für seine westlich-europäischen Kenntnisse bekannt.



Als Beispiel lässt sich Sir John Malcom nennen, der Anfang der Kadscharen-Zeit nach Iran reiste und von einem gewissen Moḥammad Šarīf Ḥān Burgašattā'ī als seinem *mehmāndār* spricht. Burgašattā'ī soll ihm persönlich ein Protokoll gezeigt haben, das er für den Hof angefertigt hatte. Darin hat sich Burgašattā'ī zu Informationen über den Westen und Europa geäußert, die er während der Aufenthaltszeit von John Malcoms erarbeitet hatte. Das Protokoll sollte als Hilfe für den Herrscher dienen und dazu beitragen, eine treffsichere Beurteilung über die britische Nation abgeben zu können (vgl. Tavakoli-Targhi 2001: 38).

Missionare galten als weitere Protagonisten, die durch ihre Tätigkeiten westliche Kultureinflüsse verbreiteten und das Wissen der Iraner über die Europäer bereicherten. Schon seit Anfang des 17. Jahrhunderts bemühten sich Beamte am Hof sowie die Mitglieder der religiösen Klasse, i. e. die Geistlichen (*'ulamā*), sich mit den Repräsentanten des christlichen Glaubens auseinanderzusetzen und mit ihnen philosophische und religiöse Debatten zu führen, vor allem deshalb, weil die europäischen Kleriker und Priester als besonders belesen galten (vgl. Matthee 1998: 229). Michele Membrè erzählt in seinem Bericht, wie es Šāh Ṭahmāseb I (reg. 1524-1576) genoss, mit ihm zu diskutieren, so dass er ihm drei Wochen lang am Hof seine Gastfreundschaft anbot (vgl. Membrè, 1993: 31). Der Großwesir von Šāh 'Abbās II (reg. 1642-1666), Mīrzā Moḥammad Taqī, zeigte sich besonders neugierig an den religiösen Überzeugungen der Holländer, während sein Nachfolger Moḥammad Beyg vor allem für nächtliche Diskussionen, die er mit unterschiedlichen Missionare bei sich zu Hause führte, bekannt war (vgl. Matthee 1998: 230). Trotz all der Neugier, die das Christentum bei den Iranern erweckte, blieb die iranische Gesellschaft gegenüber christlichen Missionsbewegungen zurückhaltend und fand im Allgemeinen europäische Sitten, soweit sie im Iran bekannt wurden, nicht nachahmungswürdig (vgl. Osterhammel 2010: 64).

Des Weiteren erreichte Europa den Iran vornehmlich in Gestalt von Waren:

„Der reisende englische Kaufmann Jonas Hanway stellte in den 1720er Jahren fest, ein Drittel der persischen Armee sei in europäischem Tuche gekleidet. [...] So drang von allen europäischen Einflüssen derjenige der Warenwelt am weitesten vor. Europäische Importe wurden in Gegenden, die nie ein Europäer betrat, durch einheimische Handelsnetze verbreitet. Die Begegnung zwischen Europa und Asien war auch eine der wechselseitigen Aneignung von Waren und Objekten.“ (Osterhammel 2010: 65)

Auch Waren aus Asien, darunter solche aus dem Iran, erreichten die Märkte in Europa. Tee, Kaffee, Seide, feine Baumwollstoffe und Porzellan waren häufig auf europäischen Märkten zu finden. „Am Beginn des 18. Jahrhunderts war die wirtschaftliche und kulturelle Wirkung des Asienhandels auf Europa deutlich größer als umgekehrt, erst gegen Ende des Jahrhunderts neigte sich die Waage zugunsten Europas.“ (Ebd., 66).

Wie bereits angedeutet, waren unmittelbare Begegnungen mit Europa, in Form von Reisetätigkeiten, auf der iranischen Seite höchst selten. Etwas Ähnliches zu europäischen Forschungsreisen um die Zeit 1700 war im iranischen Kulturraum nicht zu finden. Nichtsdestotrotz haben in dieser Periode Reisen nach Europa stattgefunden. Die ersten entscheidenden persischen Reiseberichte aus Europa stammen auch aus dieser Zeit. Allmählich wandelten sich in dieser Zeit die Reisemotive und die religiösen Dimensionen und Aspekte des Reisens bekamen Konkurrenz. Der neue Antrieb hieß jetzt Neugierde. Die Reise nach Europa wurde attraktiv. Es konnte aber noch nicht von einer Institutionalisierung des Reisewesens gesprochen werden, da es noch hauptsächlich an Institutionen mangelte, die das Reisen nach Europa anspornten, organisierten und, wichtiger noch, bezweckten. Die wenigen Reisen waren dementsprechend institutionell ungebunden und wurden vom Reisenden selbst finanziert. Iran war noch zu sehr mit seinen staatlichen und innerpolitischen Verhältnissen beschäftigt, als dass es die Bedeutsamkeit direkter und intensiver Beziehungen zu Europa erkennen konnte. Daher war das Reisen nach Europa und obendrein noch dessen Verschriftlichung sehr selten.

Eine der meisterwähnten Reisen dieser Zeitepoche ist die staatlich organisierte Reise von Husayn Ali Beyg begleitet von Anthony Sherley mit seinen vier Sekretären und fünfzehn Bediensteten. Er wurde 1599 an acht europäische Höfe geschickt. Von den vier begleitenden Sekretären war ein gewisser 'Orūğ Beyg Bayāt, auch bekannt als *Don Juan von Persien*, mit dabei, der sich am Ende seiner Reise zum Christentum bekehrte und nicht mehr in den Iran zurückkehrte. Uruj Bayg führte während seiner Reise Memoiren, welche er 1604 veröffentlichen ließ (vgl. Tavakoli-Taraghi 2001: 40).

Weitere Berichte aus dem 17. Jahrhundert informieren uns über die Zeit von Šāh 'Abbās II, der besonders die europäische Kunst schätzte. Auf seinen Befehl wurde in den Jahren 1642-43 eine Delegation iranischer Studenten nach Rom geschickt, um sich bestimmte westliche Techniken der Malerei anzueignen. Es wird behauptet, dass einer der Studenten, Mohammad Zaman, nach seiner Rückkehr aus Rom einen hohen Rang unter den königlichen Künstlern erwarb, und dass er somit die Möglichkeit erhielt, unter der Herrschaft von Šāh Solaymān (reg. 1666-1694) großen Einfluss auf die persische Repräsentationskunst auszuüben (vgl. Maḥbūbī Ardakānī 1975: 234 f.).

Im 17. Jahrhundert verblasste allmählich der Glanz der Safawiden, und durch die afghanische Invasion in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zerfiel die staatliche Ordnung vollständig. In dieser Zeit sank drastisch die Anzahl der Besucher und Gelehrten aus Europa. Dieser Zustand dauerte bis ins Zeitalter der napoleonischen Kriege und des sich anschließenden

britisch-russischen Great Game. In jener Zeit (im frühen 19. Jahrhundert) gewann Iran als Verbündeter oder Pufferstaat im Konflikt zwischen den Imperien eine besondere Bedeutung. So wurde in der Entwicklung der iranischen Reisegeschichte ein neues Kapitel aufgeschlagen, und zwar das Kapitel der politischen Reisen, die in den nächsten Abschnitten ausführlicher betrachtet werden.

### **3. Das Verhältnis zu Europa und die globale Situierung Irans vor dem 19. Jahrhundert**

Der Beginn der Verbreitung der Reiseberichterstattung im Iran geht mit der Intensivierung des Europainteresses einher. Der Wille das Andere, hier Europa, zu begreifen und sich damit auseinanderzusetzen, setzte vor allem eigene Anschauung voraus (vgl. Osterhammel 2001: 307). Reisen der Iraner ins europäische Ausland waren bis Anfang des 19. Jahrhunderts eher eine Seltenheit. Von allgemeinen Reisehindernissen abgesehen sind die Gründe, warum es im Gegensatz zu den Europäern vor dem 19. Jahrhundert nur sehr selten Berichte über Reisen in den Okzident gibt, sehr verschieden, ihre vollständige Darstellung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Osterhammel weist jedoch darauf hin, dass man dies nicht als Desinteresse oder Borniertheit der Orientalen, sondern eher als eine Frage kultureller Prioritäten deuten soll, was freilich dem Osten für lange Zeit einen Wettbewerbsnachteil gegenüber einem inquisitiven Westen eintrug (vgl. ebd., 309).

Gemäß den sozialhistorischen Gegebenheiten Anfang des 19. Jahrhunderts kann man die Frage nach den reisefreudigen Europäern und den weniger reiselustigen Iranern auf eine andere Art wieder aufwerfen und zwar in der Gestalt der viel diskutierten Frage der siegreichen Expansion des Westens und des allmählichen Niedergangs der großen Imperien in Asien.

Einer der wesentlichen Gründe dieser triumphalen Eroberungen ist der interne Frieden, den Europa während des 17. Jahrhunderts erfuhr (vgl. Kamali 2006: 49). Die Verträge, die 1648 entsprechend dem Westfälischen Frieden ausgehandelt wurden, garantierten, dass der Dreißigjährige Krieg beendet wurde und die säkulare Herrschaft sich gegenüber der religiösen in Zentraleuropa durchsetzen konnte. 1659 kam mit dem Pyrenäenfrieden ein Ausgleich zwischen Spanien und Frankreich zustande. Mit dem Pyrenäenfrieden wurde die bestehende Dominanz Spaniens im europäischen Mächtegleichgewicht durch Frankreich abgelöst (vgl.

Münkler 2005: 54). Der interne Frieden lenkte die Aufmerksamkeit des Westens auf die nicht-westlichen und militärisch schwächeren Staaten. Langsam bereitete sich der Westen auf eine raum- und besitzergreifende Expansion Richtung Osten vor. Als Beispiele dazu sind der militärische Einsatz Napoleons gegen die osmanische Armee in Ägypten und die Kolonisierung Indiens durch Großbritannien zu nennen. Zudem sind noch Russlands Bemühungen zur Verwirklichung des Traums von Peter dem Großen zu erwähnen. Sein größter Traum war es, durch die Eroberung des Persischen Reiches an den Indischen Ozean zu gelangen.

Während in Mittel- und Westeuropa allmählich eine Epoche interner Stabilität und starker ökonomischer und sozialpolitischer Entwicklung begann, wurde im Persischen Reich eine Periode innerer Labilität und des Zusammenbruchs eingeläutet, gleichzeitig begann die Konfrontation mit einem immer stärkeren Westen (vgl. Kamali 2006: 50). Der Untergang des Reiches der islamisch-schiitischen Safawiden-Dynastie verlief zwar zögerlich, er kam aber zu einem drastischen Endpunkt, als 1722 eine Invasion afghanischer Stämme die Monarchie zerschlug und eine lange Periode der Wirren und Usurpationen eingeleitet wurde (vgl. Osterhammel 2010: 34).

Vieles kam also zusammen, als um 1700 eine Wendeperiode in der asiatischen Geschichte begann und das Verhältnis zwischen Europa und Asien sich grundlegend veränderte. So betrachtet, haben wir es mit einer Konstellation sozialhistorischer Gegebenheiten zu tun, die die Rahmenbedingungen des 19. Jahrhunderts bestimmten. Daher wäre es überaus naiv, nur einzelne Gründe aufzuzählen, warum es im 19. Jahrhundert zu einer Dominanz westlicher Mächte und somit zur Unterlegenheit östlicher Staaten bzw. des Iran gekommen ist. Hinter einem sozialen Wandel und einer geschichtlichen Transformation stecken immer komplexe Ursachen und Veranlassungen, die präzise analysiert werden, aber im Endeffekt als eine Einheit in Augenschein genommen werden müssen. Unerlässlich für diese Analyse ist die Betonung der machtpolitischen Verhältnisse und deren Relevanz im 19. Jahrhundert. Insgesamt herrschte im 18. Jahrhundert machtpolitisch und ökonomisch eine Zeit des labilen Gleichgewichts zwischen Asien und Europa, dem ein geistiges Equilibrium entsprach (vgl. ebd., 35). Dieses Gleichgewicht zerbrach in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Daher wird nun im nächsten Schritt das Augenmerk auf die gesellschaftlichen Gegebenheiten Irans Anfang des 19. Jahrhunderts gerichtet. Es wird aufgezeigt, in welchem Verhältnis Iran zum „Westen“ stand, wie erst jetzt sein Interesse an Europa und somit auch an Reisen in die europäische Welt zunahm.

## **B: Analyse: Zum Text und Kon-Text. Die Reiseberichte und ihr sozialhistorischer Hintergrund**

---

### **Kapitel I. Erste Periode (1800-1834)**

#### **‘Abbās Mīrzā und die „Neue Ordnung“: die neue Reiseform und der neue Reisebericht**

Die Anschauung, an der es unter der Safawiden-Herrschaft mangelte, entwickelte sich bei den Iranern erst Anfang der Kadscharen-Dynastie (1794-1925) durch einen traumatischen Schock (vgl. Vahdat 2002: 27). Ab dem letzten Regierungsjahr Āqā Moḥammad Ḥāns, dem ersten Herrscher der Kadscharen, verwickelte sich der Iran wegen der Herrschaft über Georgien und mehrere kaukasische Territorien in kriegerische Auseinandersetzungen mit Russland. Diese Auseinandersetzungen führten 1812, in der Zeit Faṭḥ ‘Alī Šāhs (1797-1834), des zweiten Monarchen der Kadscharen-Dynastie, zu einer vernichtenden Niederlage der iranischen Armee und zur Demütigung Irans. Auf Grund dieser Niederlage wurden zwischen Iran und Russland die Verträge, Golestān (1813) und Torkamančāy (1828) ausgehandelt, in denen der Schah zugunsten Russlands auf die umstrittenen Gebiete im Kaukasus verzichtete (vgl. Fragner 1979: 14). Gleichzeitig verlor Iran seine Rechte als Seemacht im Kaspischen Meer, das vollständig unter russische Herrschaft geriet. Dem Vertrag Torkamančāy zufolge übergab Iran alle Gebiete am westlichen Kaspischen Meer und erlitt dadurch erhebliche Verluste, die sich aus der Landabtretung fruchtbarer Agrargebiete, den landwirtschaftlichen Produktions- und Handelsverlusten zusammensetzten. Zudem musste Iran Schadenersatz in Höhe von zwanzig Millionen Rubel an Russland bezahlen. In derselben Zeit wurden die Zölle auf russische Importe auf maximal fünf Prozent begrenzt (vgl. Parvizi 1999: 110 ff.). Es wurde eine politisch-staatliche Kapitulation vollzogen und die Befehlsgewalt über bestimmte Einrichtungen des Militärs ging auf Russland über. So erhielt Russland die Befugnis, sich direkt in innere Angelegenheiten Irans einzumischen.

Mehr als je zuvor und beinahe zum ersten Mal präsentierte sich nun die neue Weltordnung, mit anderen Worten die Moderne, im Iran, materiell durch das Militär und moderne militärische Ausrüstungsgegenstände und Waffen aus Russland. Die Unterlegenheit in der

militärischen Ausrüstung<sup>25</sup> führte dazu, dass der Iran anfang, sich in seiner eigenen Aufrüstung an den militärischen Möglichkeiten Russlands zu orientieren. Zudem war der Iran zu denkbar schlechtesten Bedingungen im Friedensvertrag gezwungen worden. Die Lage an der Grenze war immer noch angespannt. Es trafen neue Meldungen über russische Truppenverstärkungen in Georgien ein. Die vereinbarte Aufstellung einer Grenzkommission zur Festlegung des Grenzverlaufs wurde immer wieder verzögert (vgl. Ekbal 1977: 25). Demnach verkörperte Russland für Iran zweierlei: eine verhängnisvolle Bedrohung seiner territorialen Souveränität und zugleich ein vorbildliches Modell für (zunächst militärischen) Wandel und Reformen (vgl. Ringer 2001: 7). Diese Ambivalenz führte zu bedeutsamen Reformaktivitäten, die im Folgenden zusammenfassend beschrieben werden.

*Nezām-e ġadīd*, die neue Ordnung (1803-1833), war ein defensiv-militärisches Reformprogramm,<sup>26</sup> das in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts vom amtierenden Kronprinzen und Gouverneur von Aserbaidshan, ‘Abbās Mīrzā (1783-1833), eingeleitet wurde. Der Prinz erklärte die Niederlagen der iranischen Streitkräfte gegenüber dem russischen Militär durch die Unterlegenheit der militärisch-technologischen Ausrüstung und das Fehlen einer nach modernen Maßstäben organisierten Armee. Seiner Ansicht nach waren die bisherigen traditionellen Strategien der iranischen Armee gegenüber der mobilen russischen Artillerie nicht mehr effektiv genug (vgl. Kamali 2006: 94). Das Land sollte jederzeit kriegsbereit sein, um Überraschungsangriffe abwehren zu können.

Zwei Studentendelegationen, jeweils in den Jahren 1811 und 1815, wurden vom ‘Abbās Mīrzā nach England geschickt, um dort „etwas Nützliches“ für ihn (‘Abbās Mīrzā), für sich selbst und für ihr Land zu lernen (vgl. Ringer 2001: 7, Fragner 1979: 14). ‘Abbās Mīrzās Vorstellungen von „etwas Nützlichem“, das dem Iran möglichst schnell bei seinen Problemen mit Russland, aber auch in einer sich rasant entwickelnden neuen Welt weiterhelfen können sollte, waren sehr begrenzt. Die Studenten wurden zunächst rekrutiert, um ausschließlich militärisch-technologische und praktische Fachkenntnisse wie Militärkunde, Ingenieurwissenschaften, Waffenherstellung, Chemie, Medizin und moderne Fremdsprachen zu erwerben und diese im eigenen Land zu nutzen. Außerdem wurden europäische Experten und Ausbilder zur Reorganisierung der iranischen Armee eingestellt. Insgesamt organisierte Iran drei französische, drei britische, zwei österreichische, eine „inoffiziell“ italienische, eine russische mit einer Kosakenbrigade und eine schwedische Militärmission der

---

<sup>25</sup> Man kann sich vorstellen, wie demütigend es für die iranische Armee bestehend aus 30000 Soldaten gewesen sein muss, sich in einer zweitägigen Schlacht gegenüber einer russischen Armee von nur 2260 Soldaten geschlagen zu geben (vgl. Kazemzadeh 1991: 334 ff.).

<sup>26</sup> Für mehr Information zur militärischen Reform in der Kadscharenzeit siehe: Cronin (2008).

Regierungsgendarmerie (vgl. Cronin 2008: 201). Um die neue Armee mit den nötigen Waffen zu versorgen, ließ 'Abbās Mīrzā in Tabriz eine Kanonenfabrik, eine Produktionsanlage für Musketen und ein Übersetzungsbüro für militärische und technische Handbücher errichten<sup>27</sup>, die zum größten Teil auf Veranlassung des amtierenden Premierministers Haji Mirza Aghasi aus Frankreich importiert wurden (vgl. Ghahari 2001: 21, Vahdat: 2002: 28).<sup>28</sup>

Er rekrutierte eine Berufsarmee, die permanent kriegsbereit und -fähig war. Die Soldaten wurden regelmäßig bezahlt und trugen Uniformen (vgl. Kamali 2006: 94). Die Umgestaltung der neuen iranischen Armee war bis in kleinste Details erkennbar. Äußerlich stimmte die neue Armee mit ihren europäischen Vorbildern genauestens überein. Diese ausgesprochen schnelle und detaillierte Imitation hinterließ einen starken Eindruck bei Besuchern aus dem Ausland und löste große Begeisterung aus. James Morier, der englische Diplomat stellte mit großem Enthusiasmus fest: "another surprise that awaited us was the sight of a troop of Persian horse-artillery, dressed like Europeans, with shaven chins [...] headed by an English officer [who] had come to salute the Ambassador" (Morier 1818: 210). Ebenso überwältigt war William Ouseley, der Bruder und Begleiter des englischen Botschafters, Sir Gore Ouseley, der in Begleitung von James Morier dem Iran einen diplomatischen Besuch abstattete. Fasziniert beschrieb er die Begegnung mit Kapitän Lindsay und der aserbajdschanischen Truppe unter seiner Führung: "With about two hundred of his horse-artillery; all Persians, whom that brave and excellent officer had admirably disciplined, they were uniformly clothed in blue jackets, with red caps and yellow lace, and managed their horses in the style of our English dragoons." (Ouseley 1819: 394).

Die äußerlich erstaunlich genaue Übereinstimmung der aserbajdschanischen Armee mit dem britischen Modell sorgte auf gesellschaftlicher Ebene für konfliktreiche Auseinandersetzungen. Das Problem dabei war, dass zwar in Form und Gestalt viele Ähnlichkeiten mit dem europäischen Vorbild zu erkennen waren, die Reformen aber keine tiefere Ebene erreicht hatten und die iranische Armee innerlich immer noch traditionell ausgerichtet war.

Außer der Armee, die der Hauptgegenstand des Reformprogramms war, waren noch zwei weitere wesentliche Komponenten vom Reformprogramm betroffen: der Handel und der Hofstaat (vgl. Kamali 2006: 95). Die neue Handelspolitik beschränkte die Handelsaktivitäten Irans mit Russland und England. Der Handel mit dem Iran hatte große Bedeutung für die genannten Staaten und rief sowohl von der Seite der Russen als auch der Engländer große

---

<sup>27</sup> Für eine vollständige Liste der Bücher und Handmanuskripte, die in dieser Periode übersetzt wurden, siehe Mahbubi-Ardakani (1975: Bd. 1 224-229).

<sup>28</sup> Für mehr Informationen über *Nezam-e Jadid* siehe Ringer (2001).

Proteste hervor und wurde beiderseits stark kritisiert. Diese Einschränkungen in der Handelspolitik wurden von den Briten als „Dogma“ bezeichnet und als eine Bedrohung des Freihandels dargestellt (vgl. Issawi 1971: 78). Heftige Widersprüche gab es auch auf der russischen Seite. Russlands Feindschaft gegenüber ‘Abbās Mīrzā vertiefte sich, bis 1817 der russische Botschafter Ermelov den Schah unter Druck setzte, den Kronprinzen von seinem Amt als Premierminister abzusetzen und stattdessen Moḥammad ‘Alī Mīrzā, der als ein viel zuverlässigerer Verhandlungspartner wahrgenommen wurde, zu ernennen (vgl. Hazhir 1935: 708).

Der iranische Hof, eine weitere Komponente der Reformpolitik ‘Abbās Mīrzās, war insoweit betroffen, dass der bisherige freie Zugang der Hofmitglieder und der Staatsmänner zu finanziellen Begünstigungen eingeschränkt wurde. Somit löste ‘Abbās Mīrzā auch in der Elite und unter den Staatsmännern Widerstand aus. Dies war für die Gegner im Inland und Ausland eine Gelegenheit, sich gegen das Reformprogramm zu stellen und seine vollständige Umsetzung zu verhindern (vgl. Issawi 1971: 79).

Mit der Zeit brachten die internen und externen Auseinandersetzungen und Konflikte die Umsetzung des Reformprogramms ins Schwanken. Trotz allem kann bei der Betrachtung iranischer Modernisierungsversuche und Reformansätze nicht bestritten werden, dass sich ein neues Bewusstsein in der iranischen Gesellschaft verbreitete, und zwar der Wille zu Reformen und zu Veränderungen.

Die Konfrontation mit der modernen russischen Armee und die, aufeinander folgenden Niederlagen in zwei großen Kriegen führten im Iran zu nachhaltigen Veränderungen. Dies war der Zeitpunkt, ab dem neue Reisezwecke zum Vorschein kamen: nämlich das Reisen, um zu berichten. Bisher wurden die Berichte angesichts der Dominanz der traditionellen Reiseberichterstattung als ein Nebenprodukt des Reisens betrachtet, das heißt, freiwillig zu reisen und nebenher die Eindrücke, Augenblicke und Erlebnisse festzuhalten, indem man sie verschriftlicht. Auf staatliche Anordnung zu „verreisen, um zu berichten“, war jedoch etwas völlig Neues, das erst Anfang des 19. Jahrhunderts üblich wurde. In der traditionellen Reiseberichterstattung spielte das Lesepublikum kaum eine Rolle, dagegen erkennt man in den Reiseberichten des 19. Jahrhunderts eine deutliche Zuwendung hin zum potentiellen Leser, obwohl man sich bewusst war, dass die Leserschaft wahrscheinlich in der Anzahl<sup>29</sup> begrenzt sein würde (der Herrscher, seine Verwandtschaft und Anhänger, die Staatsoberhäupter und die Hofbeamten). Des Weiteren dienten persönliches Erleben, eigene

---

<sup>29</sup> Die moderne, maschinelle Drucktechnologie wurde im Iran erst um 1900 eingeführt. Zuvor wurden Manuskripte hauptsächlich durch handwerkliches Steindruckverfahren (Lithografie) vervielfältigt (vgl. Azarang 2008/ 1387: 244).



Erfahrungen und Augenzeugenschaft nicht mehr ausschließlich dazu, die Glaubwürdigkeit der Mitteilungen zu bekräftigen. „Ihre Schilderung ist [...] neben der Information über Fakten der eigentliche Gegenstand neuerer Reiseberichte.“ (Fragner 1979: 19).

Der Wandel des Reisezwecks beeinflusste auch den Inhalt der Reiseberichte. Reisetexte, die nicht direkt vom Herrscher in Auftrag gegeben wurden, waren oftmals eine Reaktion auf die unmittelbare Begegnung mit der Andersartigkeit, Kuriosität und Neuheit fremder Länder. Von Reisebüchern erwartete man in dieser Zeit viel mehr als nur distanzierte Beschreibungen von Tatsachen, belehrende Informationen, sondern auch Unterhaltung durch Berichte exotischen Inhalts (vgl. ebd.). Die Autoren gaben ihrer Leserschaft die Möglichkeit, durch ihre spontane und subjektive Darstellungsweise und Stellungnahmen zu den beschriebenen Sachverhalten ihre persönlichen Erlebnisse, Begegnungen und Erfahrungen aus Europa und ihre Auseinandersetzung mit westlichen Wertvorstellungen nachzuvollziehen. Sie fällten dabei Urteile und berichteten „wie sie persönlich die Besonderheiten eines von heimatlichen Verhältnissen stark abweichenden Milieus gemeistert hatten“ (ebd.).

Demnach ist ab dem 19. Jahrhundert ein Paradigmenwechsel in der persischen Reiseberichterstattung festzustellen. Der Zweck des Reisens hatte sich verändert. Zudem verwandelten sich die Berichte in Beschreibungen moderner Verhältnisse und Neuheiten Europas und Russlands. Daher sind Gesandtschaftsreisen als neuer iranischer Reisetypus zu bezeichnen, der auch bestimmte inhaltliche sowie formale Besonderheiten besaß. Die neue Reiseberichtsgattung wurde als Vermittlerin einer neuen Weltsicht betrachtet. Im Gegensatz zu den herkömmlichen Reiseberichten besaß sie eine größere Reichweite, ein größeres Publikum und teilweise andere, neuartige, strategische Funktionen. Weiterhin lässt sich festhalten, dass die Reiseberichte des 19. Jahrhunderts einen zunehmend subjektiven Charakter hatten, der zuvor in dieser Gestalt nicht wahrzunehmen war, und der sich in Kommentaren, Urteilen und Interpretationen zu den jeweiligen Vorfällen und Begegnungen äußerte (vgl. ebd. 6).

Nach einer Statistik, die im Jahr 1925 veröffentlicht wurde, vervierfachte sich die Anzahl der Reiseberichte des 19. Jahrhunderts im Hinblick auf das vorige Jahrhundert (vgl. Ettehadih 1997: 62). Die Blütezeit des persischen Reiseberichts fängt somit Anfang des 19. Jahrhunderts an und erlebt fast ein ganzes Jahrhundert lang eine Hochkonjunktur. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts galt es sogar als „eine Art Mode“, Reiseberichte niederzuschreiben (vgl. Alavi 1983: 25).

Demzufolge hielten viele iranische Europareisende ihre Reisetätigkeit schriftlich fest. Entweder wurden sie dazu aufgefordert, Berichte über die bereisten Länder zu erstellen, wie Beamte, Diplomaten und Botschafter, oder griffen selbst die Initiative, wie bei Studierenden

und freien Reisenden. Bewusst oder unbewusst dienten diese Beschreibungen als Mittel zur Erkundung der Gründe, die sich hinter der herrschenden Disparität zwischen Iran und Europa verbargen und zusätzlich als ein Mittel, dieses ungleiche Machtverhältnis aufzuheben:

”To the extent that the travel accounts also sought the secret of European strength and served to locate the current power disparity with Europe, they also (whether consciously or unconsciously) served to formulate a collective Self-Other dichotomy and new self-consciousness. In the process of identifying the element of European civilization which were deemed ‘relevant’ and worthy of adoption, the *safarnameh* literature reveals a rethinking of tradition as travelers questioned what was essential and must be.” (Ringer 2002: 149).

Somit sind die persischen Reiseberichte ab dem 19. Jahrhundert durch zwei Hauptdimensionen gekennzeichnet: 1) durch die Art des Reiseberichts; 2) durch den Zweck des Reisens. Beide wiederum werden jeweils durch zwei weitere Variablen ausdifferenziert: 1) offiziell (staatlich); 2) inoffiziell (nicht-staatlich). Auf der Grundlage dieser Dimensionen ergeben sich drei Kategorien, nach denen die meisten iranischen Reiseberichte der Kadscharen-Zeit geordnet werden können: erstens Reiseberichte, die durch staatliche Aufforderung und während einer staatlichen Mission verfasst wurden (*sefāratnāmeḥ*), wie Diplomaten- und Botschafterberichte; zweitens Berichte, die während einer staatlichen Mission, aber unaufgefordert erstellt wurden (*safarnāmeḥ*), wie staatliche Studentengesandtschaften, die während ihres Aufenthaltes Reisetagebücher geführt haben; und drittens Berichte, die unaufgefordert, durch nicht-staatliche Personen auf inoffiziellen Reisen verfasst wurden (*safarnāmeḥ*), wie Händler und Privatpersonen, die die Beschreibungen ihrer Reise ins Ausland aufgezeichnet haben.

Wesentlich ist hierbei die hohe Anzahl der vorbestellten Reisebeschreibungen, die während einer staatlichen Mission verfasst worden sind. Dies zeigt vor allem, dass die iranische Regierung während des 19. Jahrhunderts der Erkundung der Grundlagen des asymmetrischen Machtverhältnisses zwischen sich und den zeitgenössischen Großmächten einen großen Wert zugesprochen hat, um dieses disproportionale Verhältnis ausgleichen zu können. In dieser Hinsicht betont Ringer ebenfalls, dass die Mehrheit der Berichte im 19. Jahrhundert reformorientiert und staatsabhängig war: “The majority of *safarnamehs* written in the nineteenth century were somewhat self-selective with regard to reform in that they were written by elite individuals with close ties to the court. And with vested personal interests in the system.” (Ringer 2002: 158).

Die Reisenden bzw. die Protagonisten, die sich auf eine Europareise begaben, stammten demnach aus einem kleinen elitären Kreis. Entweder wurden sie zu diplomatischen

Verhandlungen entsandt oder sie gehörten zu einer Gruppe mit hohem gesellschaftlichem sowie wirtschaftlichem Status, die direkte oder indirekte Beziehungen zum Staat pflegte. Das Reisen im europäischen Raum hatte daher nicht die gleiche Form und erforderte mehr Mittel als Reisen im Inland bzw. in die Nachbarländer des Iran. Europareisen waren eine harte, lebensgefährliche und langwierige Aufgabe. Auf den Reisenden lastete eine viel größere Berichtspflicht als bei innerstaatlichen Reisen. Der Auftraggeber war erpicht auf genaueste Nachrichten und Informationen. Die Berichte sollten erkenntnisfördernd und bereichernd sein. Ein weiterer wesentlicher Aspekt im Hinblick auf die Reisetexte ist ihr Verfasser, denn hin und wieder gab es Abweichungen von der reisenden Person und derjenigen, die letzten Endes den Bericht protokollierte. In Begleitung einer hochrangigen diplomatischen Delegation waren meist nicht die iranischen Diplomaten selbst, sondern ihre Kanzleisekretäre für die Verfassung der Berichte verantwortlich. Daher ist es von größter Bedeutung, die Akteure, die an einer sowohl staatlichen wie auch nicht-staatlichen Reise teilnahmen, darzustellen, um somit mehr über ihre Einbettung in den gesellschaftspolitischen Kontext zu erfahren.

## **1. Die ersten Begegnungen: Wo ist *farang* und wer ist *farangī*?**

### **Eine Soziologie der Wahrnehmung**

In einem seiner Kommentare zu Saadis Gedichten schrieb der bedeutende iranische Autor und Literat, Gholamhossein Yousofi, zu der Bedeutung von *farang*: „*Farang* ist die persische Bezeichnung für Franke, was wiederum als eine Bezeichnung für Franzosen und ihre Vorfahren galt. Die Muslime haben dieses Wort generalisierend auf europäische und christliche Völker angewendet.“ (Yūsofi 1989/1368: 815, eigene Übersetzung). Ab dem 8. Jahrhundert hatten die Muslime wegen ihrer Expansion nach Nordafrika bis hin nach Andalusien und Spanien das erste Mal in der Geschichte Zugang zu Nordfrankreich. Die ersten Begegnungen mit Germanien und einem seiner Großstämme (die Franken) machte den Weg für die Entwicklung und Erweiterung eines neuen Begriffs in den islamisch geprägten Territorien frei. Auch der persischsprachige Raum wurde davon nicht ausgeschlossen.

Der fremde Raum wurde als *farang* und die Bewohner dieses Raumes als *farangī* bezeichnet, die zum größten Teil aus muslimischer Sicht als Heiden galten und sich nicht nur religiös, sondern auch physisch und biologisch von den Muslimen drastisch unterschieden (vgl. Rūḥbaḥsān 2009/1388: 50). In den Gedichten wurden sie zwar als blasshäutige Schönheiten

mit rosa Wangen verehrt, die Religiösen scheuten jedoch ihre Gesellschaft und vermieden es, Essen und Trinken mit ihnen zu teilen.

Zudem galt die geographische Verortung ebenfalls als einer der markantesten Grenzfaktoren. Die *Farangi-s* waren die Bewohner des Westens. Wo genau die Grenze dieses „westlichen Reichs“ begann und wo sie aufhörte, ist schwer definierbar. Gewiss ist jedoch die Zugehörigkeit des Römischen Imperiums zum *farang*, wobei man nicht sicher feststellen kann, inwieweit sich das Römische Imperium als geographischer Raum und *farang* als semantisches Feld überlappen und Übereinstimmungen gehabt haben. Eine völlige Kongruenz ist jedoch auszuschließen, denn schon im Jahr 981 kannte man im Persischen Reich Gebiete wie Andalusien und bezeichneten es als *efrang* (oder *efrang*, das in der Regel zu *farang* gleichbedeutend ist).<sup>30</sup> Im Allgemeinen galt der *farang* als ein fremder Kulturraum, der jenseits der westlichen Grenzen des muslimischen Reichs lag. Die Produkte, die ab und zu ihren Weg vom *farang* in den Iran fanden, wurden alle auch als *farangī* bezeichnet.<sup>31</sup> Der Begriff wurde in den Texten überwiegend negativ konnotiert, was auch die eigene Überlegenheit betonen sollte (vgl. Ghanoonparvar 1993: 5).

Es dauerten ganze drei bis vier Jahrhunderte, bis schließlich dieses Überlegenheitsgefühl ins Wanken geriet. Wie bereits angedeutet, verwandelte sich der Iran ab dem 17. Jahrhundert allmählich in ein attraktives Reiseziel für viele Europäer (vgl. Matthee 1998: 219). Obwohl die Religion weiterhin als Hauptunterscheidungsmerkmal fungierte, entwickelten sich andere Kategorien jenseits der Dichotomien zwischen „gläubig“ und „nicht gläubig“, „*dār al-eslām*“ (Haus des Islams, des Friedens) und „*dar al-ḥarb*“<sup>32</sup> (Haus des Krieges bzw. des Feindes). Der Begriff *farang* wurde facettenreicher und das einigermaßen Konstante an ihm blieb die unauflösbare Konnotation mit dem Westen.

Außer auf der Textebene und im elitären Umkreis wurde *farang* in dem Alltag unterschiedlich wahrgenommen und interpretiert. Das Bild der einfachen Leute der war eher eine Projektion ihrer Bedürfnisse, Wünsche und gesellschaftlichen Mängel und Ausdruck ihrer Frustration. Nāṭeq beschreibt in ihrem Aufsatz *farang va farangī ma'abi* (1980/1358), wie lange die unteren Schichten im Iran dem ‚Westler‘ eine magische Rolle zusprachen und glaubten, er könne durch seine magische Heilkraft Kranke heilen. Wenn ein Europäer dann seiner ‚Aufgabe‘ als Heiler nicht nachkam bzw. kommen konnte, verweigerte man ihm Vertrauen

---

<sup>30</sup> Zum Beispiel differenziert der bekannte Dichter *Dschalal ad-Din Muhammad Rumi* (1207-1273) in seinen Gedichten kaum zwischen Rum und *farang* (vgl. Rūḥbaḥšān 2009/1388: 53), wobei er mit Rum sowohl das Oströmische Reich (Byzanz) als auch das Weströmische Reich im Sinn hat.

<sup>31</sup> Auch bei *Saadi* findet man die Benutzung dieses Wortes: *dār-e farangī* (westliche Rüstung). Und bei *Ġāmī*, einem Poeten aus dem 15. Jahrhundert, kommt der Begriff *šīseh-ye farangī* vor, was wortwörtlich westliche Gläser (Brillengläser) heißt.

<sup>32</sup> Für mehr Informationen zu *dār al-eslām* und *dar al-ḥarb* siehe z.B.: Denny (2011: 352ff.).

und Zuwendung, seine Verweigerung wurde als eine Art ‚Dreistigkeit‘ wahrgenommen (vgl. Nāṭeq 2009: 74).<sup>33</sup> Auch Ḥāğ Sayyāḥ schreibt in seinen Memoiren über seine Rückkehr aus *farang*, und darüber, wie die einfachen Leute ihn anbeteten und Heilung von ihren Krankheiten forderten. Sie betrachteten ihn als einen *farangī*-Arzt und sprachen ihm außerordentliche Heilkräfte zu (vgl. Mahallati 1968 /1346).

Durch die steigende Anzahl umherreisender Europäer reduzierte sich zwar die Abneigung gegenüber den *farangī*, der generelle Argwohn dem Ausländer gegenüber blieb jedoch bestehen. Vor allem wenn man bedenkt, dass die Entstehung ambivalenter Gefühle hinsichtlich der Europäer sehr viel früher zu datieren ist als die anglo-russischen Verwicklungen in politische wie gesellschaftliche Angelegenheiten Irans (vgl. Matthee 1998: 240). Im Grunde wurden individuelle Reisende und Händler freundlich empfangen, aber wie auch Jean Chardin in seinem Reisebuch schildert, wurden die Reisenden schlichtweg dem Verdacht des Spionierens ausgesetzt, falls sie den Zweck ihrer Reise nur mit Argumenten wie z. B. Neugierde oder Reiselust begründeten (vgl. Chardin 1781: 247 f.).

Räumlich wurde *farang* zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert bei den Iranern hauptsächlich mit England, Frankreich, Spanien, den Niederlanden und Portugal<sup>34</sup> konnotiert. Und dies nicht, weil diese Länder häufig bereist wurden, sondern viel mehr aufgrund ihres Präsenz auf handelswirtschaftlicher Ebene im iranischen und perischsprachigen Raum. Die Safawiden bevorzugten es, ihre Beziehungen zu anderen Monarchien zu pflegen:

“The Safavids reportedly preferred monarchies over republics, and liked to deal with representatives of clearly defined sovereign states that projected monarchical grandeur and splendor through territorial size and military might and by way of richly equipped delegations bringing prodigal gifts.” (Matthee 1998: 232).

Dies war auch der Grund, warum diese Länder bevorzugt bereist wurden und die ersten unmittelbaren Begegnungen mit *farang* und *farangī* diese Länder betrafen.

---

<sup>33</sup> Siehe dazu: Fraser (1825: 289 ff.).

<sup>34</sup> Wobei nach der Besetzung der südlichen Gebiete Irans durch portugiesische Truppen und jahrelanger kämpferischer Auseinandersetzungen die Portugiesen nicht mehr allzu beliebt waren.

## **2. Reisen nach Europa: sozialpolitische Lage des frühen 19. Jahrhunderts**

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts erwachte von britischer Seite im Zuge der Ägyptenexpedition Napoleons (1798) und eines befürchteten afghanischen Einfalls in Nordindien (1799/1800) das militärstrategische Interesse am Iran. Iran erhoffte sich von der britischen Annäherung bessere Voraussetzungen zur Abwehr russischer Expansionswünsche in Georgien und Armenien. Dies war ausschlaggebend für den Abschluss des ersten iranisch-englischen Vertrages vom 28. Januar 1801 (vgl. Ekbal 1987: 28).

Nach Abbruch des französischen Feldzuges in Ägypten und nach der - mit Hilfe iranischer Truppen - Abwendung der afghanischen Gefahr hielt sich England bei seiner Unterstützung Irans gegen Russland vertragsbrüchig zurück. Als Iran sich im Kampf gegen Russland alleine sah, nahm das Land die von Frankreich ausgestreckte Hand an. Am 4. Mai 1807 wurde ein iranisch-französischer Freundschaftsvertrag in Finkenstein abgeschlossen. In dem gleichnamigen Vertrag wurde vereinbart, dass Frankreich Georgien als integralen Bestandteil Irans anerkennt und u. a. die Zusage gibt, Russland zur Räumung Georgiens zu zwingen (vgl. Aitchison 1933: 45 ff., Farmanfarmayan 1968: 120). In der Folge dieses Vertrages traf im Dezember 1807 eine französische Militärmission unter der Führung von General Gardene ein. Diese Aktion brachte sehr schnell wieder die Engländer ins Spiel (vgl. Fragner 1979: 14, Ekbal 1987: 29). Die Mission scheiterte jedoch. Aufgrund des Tilsiter Friedens im Juli 1807<sup>35</sup> wurde die Mission am 1. Juli 1808 binnen Jahresfrist abgebrochen.

Im Februar 1809 traf eine englische Gesandtschaft unter Sir Harford Jones Brydges im Iran ein. Aufgrund eines neuen Vertrages veranlasste England am 12. März 1809, dass eine neue Militärmission unter Sir John Malcom einreiste und die britische Position erneut auf iranischem Boden festigte (vgl. ebd.). Im erwähnten Vertrag, bekannt als Preliminary Treaty, verpflichtete sich Iran, jede europäische Macht am Vormarsch nach Indien durch sein Territorium zu hindern. England andererseits sagte zu, im Falle eines europäischen Angriffs Iran aufzurüsten und britische Offiziere als Berater zur Verfügung zu stellen. Zudem sollte dem Iran eine jährliche Subvention in Höhe von 12.000 Tuman ausgezahlt werden (vgl. Yapp 1980: 63). Wegen der schlechten Erfahrungen, die Iran zuvor mit den Engländern gemacht hatte, wurde großen Wert daraufgelegt, Einzelheiten des Vertrags anschließend in London zu

---

<sup>35</sup> Knapp zwei Monate nach dem Finkensteiner Vertrag hatte sich Napoleon im Juli 1807 mit König Alexander arrangiert und dessen Anspruch auf Georgien – entgegen seiner Zusage gegenüber Iran - anerkannt. Siehe dazu: Ramazani (1966: 38 f.).

verhandeln und daraufhin vor Ort einen endgültigen Vertrag zu entwerfen. Zu diesem Anlass wurde von der iranischen Seite die erste Delegation mit dem Ziel nach England geschickt, an Ort und Stelle die Einzelheiten zu besprechen, die Ratifizierung des Vertrages zu veranlassen und somit zu verhindern, dass sich die vergangenen negativen Erfahrungen wiederholen würden.

Im Folgenden werden zwei Europareiseberichte aus dieser Zeit textanalytisch behandelt. Zum einen handelt es sich um den ersten persischen Gesandtschaftsbericht des 19. Jahrhunderts und zum anderen wird der Bericht eines Studenten, im Rahmen der erstgesandten Studentendelegation in dieser Zeit, in Betracht gezogen.

## **2.1. Das Buch über Erstaunlichkeiten für Gesandte (1809/1224-1811/1225)<sup>36</sup>**

Mīrzā Abo-l-Ḥasan Ḥān ist der erste iranische Gesandte im Ausland und *Heyratnāmeḥ-ye Sofarā'* (Das Buch über Erstaunlichkeiten für Gesandte) ist der Bericht über seine Reise nach England, den er eigenhändig verfasst hat. Somit handelt es sich hier um den ersten Reisebericht im öffentlich-staatlichen Auftrag (*sefāratnāmeḥ*) in der iranischen Geschichte.

Die Reise der iranischen Gesandtschaft begann im Mai 1809 und ihr Aufenthalt in England endete im Juli 1810. Wegen des Umwegs über Brasilien (Rio de Janeiro) dauerte der Rückweg besonders lange bis Anfang des nachfolgenden Jahres mit seinem Ende<sup>37</sup> in südlichen Hafen Irans in Bushehr (Persischer Golf). Die Reise begann in Teheran Richtung Westen nach Anatolien, Istanbul und Smyrna (Izmir) und von dort aus mit dem Schiff nach Plymouth. Schließlich ging es von Plymouth aus zum Hauptziel London, wo der Aufenthalt ungefähr sieben Monate dauerte.

Die Reise wurde täglich aufgezeichnet. Unklar ist jedoch, ob die Einträge am selben Tag oder nachträglich, erst nach der Heimkehr, verfasst worden sind. Datiert wurden die Aufzeichnungen auf der Basis des islamischen Mondkalenders (vgl. Sohrabi 2012: 28). Der erste Teil des Buches enthält Beschreibungen über Erlebnisse, Vorfälle und Szenen aus unterschiedlichen Plätzen im Iran und dem Osmanischen Reich vor der Ankunft in England. Im zweiten Kapitel, das weitgehend über den siebenmonatigen Aufenthalt in London

---

<sup>36</sup> In dieser Studie wird das Datum aller stattgefundenen Reisen sowohl mit dem christlichen als auch mit dem islamischen Mondkaleder vermerkt.

<sup>37</sup> Über den „Abstecher“ nach Rio und ihre Gründe siehe: Ekbal (1987): 23-44.

berichtet, erfolgt eine überaus detaillierte Schilderung der Festlichkeiten, Opernbesuche, Bälle, Zeremonien, Empfänge, Begegnungen mit Würdenträgern und Staatsmännern. Um dem eigentlichen Zweck der Reise gerecht zu werden, wird zudem versucht, auch auf den Ablauf politischer Verhandlungen mit dem amtierenden König von Großbritannien, George III., einzugehen und diese für den Leser berichtartig zu umschreiben. Nach Bert Fragner ist der Ton in dem Bericht ausgesprochen kühl und unpersönlich gehalten. Außerdem sind die persönlichen Abhandlungen in dem Gesandtschaftsbericht äußerst minimal gefasst worden: „*Abo-l-Ḥasan Ḥān* befließigte sich bei der Abfassung des Diariums eines stichwortartigen, trockenen Stils und nahm davon Abstand, neben dem knappen Protokoll der offiziellen Ereignisse seiner Mission auch persönliche Beobachtungen und Eindrücke zu notieren.“ (Fragner 1979: 25).

Das Original dieses Reiseberichts mit der persönlichen Handschrift *Abo-l-Ḥasan Ḥān*s ist nicht mehr vorhanden, aber von den zeitgenössischen Kopien, die für den persischen Hof bestimmt waren, liegt eine in der Bibliothek des iranischen Parlaments. Ein weiteres, sehr verkürztes Exemplar findet sich in der British Library in London (vgl. Cloake 1988: 9). Die Aufzeichnungen hören in Rio abrupt auf. Die letzten fünfeinhalb Monate bis zur Rückkehr im Hafen von Bushehr am 1. März 1811 sind nicht mehr vorhanden (vgl. Fragner 1979: 25).

Stilistisch orientiert sich dieser Bericht noch stark an seinen Vorgängern. Obwohl inhaltlich überwiegend Originelles thematisiert wird, ist der Bericht strukturell in die alte Tradition der Reiseberichterstattung eingebettet. Gleichwohl liegt die Bedeutung des Reiseberichts in seiner erstmaligen Thematisierung von Grenzlagen und Fremdheitswahrnehmungen, die vor allem vom neuartigen Zweck und dem Motiv der Reiseaktivitäten Anfang des 19. Jahrhunderts geprägt sind. Die Reisebeschreibung *Abo-l-Ḥasan Ḥān Īlčī*s ist vor allem der erste Text, in dem der Realisierungsprozess von Abgrenzungen und Zugehörigkeiten, Vertrautheiten und Unvertrautheiten im Kontext der unmittelbaren Beziehung zum europäischen Fremden stattfindet.

### **2.1.1. Autor-Akteur**

Mirza *Abo-l-Ḥasan Ḥān-e Īlčī* wurde 1776 in der südöstlichen Stadt Schiras geboren. Er war ein Neffe des berühmten *Ḥāǧī Ebrāhīm Ḥān* 'E'temād ad-Dowleh, *Faṭḥ 'Alī Šāh*s Großwesir, der durch seinen spektakulären Putsch gegen den Zand-Herrscher *Lotf 'Alī Ḥān* (1789-1794) die Machtübernahme der Kadscharen großteils begünstigt hatte. Aufgrund dieser nahen Verwandtschaft zu *Haji Ebrahim* begann *Abo-l-Ḥasan Ḥān* frühzeitig seine Karriere als Gouverneur von Shushtar. Um das Jahr 1800 verlor der Großwesir seinen Machtstatus und



wurde samt eines Großteils seiner Verwandtschaft liquidiert. Nach diesem Vorfall um sein Leben bangend verließ Abo-l-Ḥasan Ḥān das Land Richtung Arabien (Mekka) und später Indien (Haydarabad), wo er mehrere Jahre residierte (vgl. Farmayan 1968: 134, Fragner: 1979: 25). Hier bekam er die Möglichkeit, erste Kontakte mit den Engländern zu knüpfen. Nach einiger Zeit, am 1807, wurde er vom Schah persönlich begnadigt und kehrte daraufhin in den Iran zurück. Zunächst trat er als Leibwächter (*yasāwol*) in die Dienste von Ḥossayn ‘Alī Mīrzā Farmān Farmā, einem Sohn Faḥ ‘Alī Šahs und Statthalter der Provinz Fars. Anschließend begleitete er als Führer einer diplomatischen Mission nach London Ḥaḡī Moḥammad Hossayn Ḥān ‘Amīn ad-Dowleh, einen Schwiegersohn Haji Ebrahims, dem späteren Großwesir, der ihn dann auch förderte (vgl. Ekbal 1987: 30).

Abo-l-Ḥasan Ḥān war der erste iranische Botschafter, der nach Europa gesandt wurde. Am 7. Mai 1809 brach er in Begleitung des britischen Sekretärs James Morier<sup>38</sup>, der bereits seit einem Jahr im Iran residierte, nach London auf, um dort über die Einzelheiten des vorab geschlossenen Vertrages und die versprochenen Unterstützungszahlungen zu verhandeln (vgl. Fragner 1979: 24 f.).

Von unterschiedlichen Autoren gibt es eine Reihe verschiedener Begründungen, warum gerade er für diesen Auftrag ausgewählt wurde. Nicht nur Amin al-Dowlehs Vermittlungen und die engen Beziehungen zu hochamtlichen, iranischen Staatsmännern sollten ausschlaggebend sein (vgl. Ekbal 1987: 31). Auch die Engländer sollen daran interessiert gewesen sein, unbedingt ihn als Verhandlungspartner zu gewinnen. So trat nicht zuletzt Sir Harford Jones, der ihn schon von seiner Amtszeit in Indien kannte, für seine Bestellung als iranischer Botschafter ein (vgl. Sohrabi 2012: 25). Zudem zeigen einige Quellen, dass Abo-l-Ḥasan Ḥān aufgrund der Weigerung anderer iranischer Staatsmänner, ins Land der Ungläubigen (*koffār*) zu fahren, den Auftrag angenommen hat (vgl. Rā’īn 1969/1348: 25).

Während seines Aufenthalts in London wurde Abo-l-Ḥasan Ḥān von Englands High Society umworben. Nicht nur sein kurioses Aussehen zog die Blicke auf sich. Auch sein humorvoller Charakter und seine durch kluge Witze und persische Verse gewählte Ausdrucksweise lockte die Neugier seiner Zuhörer und mehrte sein Ansehen. Jeden Tag wurde von ihm in den englischen Tageszeitungen berichtet. In seinem Namen feierten der Prinz und die Prinzessin von Wales, der Duke und andere Würdenträger der britischen Gesellschaft unzählige Feste (vgl. Wright 1988: 13). Es entsteht der Eindruck, dass vor allem iranische Historiker ihn

---

<sup>38</sup> Der bereits erwähnte Autor von „Adventures of Haji Baba“, worin er eine karikaturartige Darstellung Mirza Abul Hassan Kahns veröffentlichte.

verurteilt haben. Einige nannten ihn sogar einen Verräter, Anhänger und Söldner der britischen Regierung (vgl. Rā'īn: 1969/1348: 20ff., Javadi 2011: 308f.).

Nach seiner Ankunft in London "in promoting an alliance with Persia" (Wright 1988: 17) wurde ihm auf Empfehlung von Sir Gore Ouseley, sein offizieller Begleiter während seines Aufenthaltes in London, eine Lebensrente von monatlich tausend Rupien bewilligt (vgl. Ekbal 1987: 31). Nach Ouseleys Auffassung sollte dies ausreichen, "to attach himself for ever to the interest of Honourable Company" (Wright 1985: 61). „Ebenfalls auf Ouseleys Empfehlung wurde Mirza Abu'l-Ḥasan Khan im Juni 1810 durch Lord Moira, den späteren Generalgouverneur Indiens (1813-1823), in eine Freimaurerloge eingeführt. Er war damit der erste persische Freimaurer.“ (Ekbal 1987: 31).

Das Bündnis Abo-l-Ḥasan Ḥān mit den Engländern und deren Unterstützung ist, wie angedeutet, stark umstritten. Ebenso ist die Annahme der Lebensrente von den Historikern und Iranforschern unterschiedlich interpretiert worden. Während Sohrabis Auffassung zu einer Berücksichtigung des historischen Kontexts und der Einbettung des Loyalitäts- und Ehrlichkeitskonzepts in die damalige Gesellschaft Irans einlädt (vgl. Sohrabi 2012: 26), halten viele Mīrzā Abo-l-Ḥasan Ḥān für einen Verräter und lehnen seine Leistungen ab. Dennoch steht es außer Frage, dass -obwohl Faṭḥ 'Alī Šāh von der lebenslangen Bezahlung wusste und ihn sogar aus demselben Grund nach seiner Rückkehr aus England protegierte (vgl. Wright 1988: 18)- Abul Hassan eine außerordentlich enge Verbindung zur englischen Regierung aufgebaut hatte und sich dementsprechend um deren Gunst sehr bemühte und sich sehr an ihren Wünschen orientierte.

Nicht besonders erfolgreich bei den Verhandlungen<sup>39</sup> kehrte Abo-l-Ḥasan Ḥān nach ungefähr einem Jahr, diesmal in Begleitung von Sir Gore Ouseley, in den Iran zurück. Dort erwarteten ihn weitere Aufgaben. Kurz nach seiner Rückkehr wurde er in das berühmte Friedensabkommen von „*Golestān*“ (1813) mit Russland verwickelt. Die Engländer, die zunächst jegliche russisch-iranische Friedensinitiative sabotiert hatten, vollzogen nach Napoleons Russlandfeldzug eine Kehrtwende und zwangen Iran einen Frieden gemeinsam mit Russland auf. Auch hieran war Sir Gore Ouseley beteiligt, damit Abul Hassan von Faṭḥ 'Alī Šāh als einer der Unterhändler bestimmt wurde und den Friedensvertrag unterzeichnete, demzufolge Iran einen Großteil seiner kaukasischen Provinzen verlor (vgl. ebd.). Daraufhin wurde er nach Russland geschickt, um bessere Bedingungen auszuhandeln, was jedoch scheiterte (vgl. Teil B, Kapitel III in dieser Arbeit).

---

<sup>39</sup> Bei den Verhandlungen wurde das iranische Hauptanliegen ausgeklammert und nicht berücksichtigt. Die britische Regierung sollte eigentlich keinen Frieden mit Russland schließen, solange die Rückgabe der eroberten kaukasischen Provinzen vertraglich nicht garantiert war (vgl. Ekbal 1987: 32).

Im Mai 1819 fuhr Mīrzā Abo-l-Ḥasan Ḥān zum zweiten Mal für eine weitere und erheblich schwierigere Mission nach London. Zu einer Erneuerung britischer Interessen an den iranischen Angelegenheiten kam es jedoch nicht. Denn nach der Niederlage Napoleons und der englischen Allianz mit Russland nahmen die Engländer den Iran als Feind Russlands wahr, daher kam er nicht mehr als Verbündeter Englands in Frage. Außer einigen Verhandlungen zu Waffenimporten aus europäischen Ländern hatte er bis zu seiner Rückkehr nach Iran nicht allzu viel erreicht. Zurück in Teheran fungierte er als Berater des Schahs in der Außenpolitik. Am 1824 wurde er öffentlich als erster iranischer Außenminister berufen. Diesen Posten behielt er bis zum Tod Fath ‘Alī Šahs im Jahr 1834. Zum zweiten Mal wurde ihm dieser Status zwischen 1840 bis zu seinem Tod 1846 in der Regierungszeit Moḥammad Šāhs bewilligt (vgl. Wright 1988: 19). Bis dahin blieb er auch Gehaltsempfänger der East India Company. Zu seinen letzten Aktivitäten zählt die Schließung des Handelsabkommens mit England (1841)<sup>40</sup>, nach einer kurzen Unterbrechung der diplomatischen Beziehungen in Folge des englisch-iranischen Krieges von 1838 (vgl. Ekbal 1987: 33).

### 2.1.2. Die Analyse

Betrachtet man Abo-l-Ḥasan Ḥāns Reisebericht nach London als den ersten Bericht, den man von einem offiziellen iranischen Entsandten in der Hand hat, so stößt man auf eine Reihe von Aspekten, die erst durch die neuartige Begegnung mit fremden Verhältnissen und Angelegenheiten sichtbar geworden sind. In seinem Bericht deutet der iranische Entsandte auf verschiedene Differenzen hin, die überhaupt aufgrund der neuen Gegebenheiten für ihn pragmatische Relevanz gewonnen haben. Diese Differenzen mögen zwar zahlreich sein, die Andeutungen im Text sind jedoch begrenzt. Die Beschränktheit in der Themenbehandlung darf nicht nur dem Verfasser zugeschrieben werden. Viele Themen waren einfach zu heikel für ihn und seine Position am Hof, um angesprochen zu werden. Er musste im Nachhinein behaupten können, dass er Iran als ein starkes, souveränes Land habe repräsentieren können. Abgesehen von den Strukturbedingungen der traditionellen persischen Reiseberichterstattung, denen er noch verhaftet war, blieb für persönlich-kritische Äußerungen nicht allzu viel Raum. Dem Aufbau der vorliegenden Studie entsprechend wird zunächst im folgenden Abschnitt versucht, den Reisetext nach den bereits genannten Kategorien der Grenz- und Fremdheitskonstruktionen einzuordnen. Die relevantesten Textabschnitte<sup>41</sup> werden

---

<sup>40</sup> Auch hier erweist sich Mirzas Verhandlungspolitik hinsichtlich des Handlungsvertrages als äußerst kontrovers und strittig (vgl. Wright 1988: 19, Ekbal 1987: 33).

<sup>41</sup> An den jeweiligen Stellen werden die Seitenzahlen der englischsprachigen Edition „*A Persian at the court of King Goerge. The journal of Mirza Abul Hassan Khan, 1809-10*“ genannt. Die jeweiligen Abschnitte aus der

ausgewählt und aus dem Kontext ihrer Entstehung heraus analysiert. Der Häufigkeit der Fälle nach werden die Abschnitte entsprechend analysiert. Dies bedeutet, dass das Folgende eine Auslese der treffendsten Fälle jener Kategorien darstellt, die letztendlich verhältnismäßig intensiver bearbeitet worden sind.

#### **2.1.2.1 Kulturelle Fremdheit**

Die Konstruktion kultureller Fremdheit wird durch eine kulturelle Grenzlinie markiert und hervorgehoben. Bei dieser Fremdheitserfahrung handelt es sich um die Dimension des Wissens. Kulturelle Grenzen machen die Sphäre des Neuen, Unbekannten, ebenso des Unzulänglichen und des Unverständlichen kenntlich. Die Beziehung zur kulturellen Fremdheit ist relational und unterscheidet sich nach Stufen und Stärken. „Der Grad der Fremdheit nimmt in dem Maße zu, in dem grundlegende, axiomatische Elemente der Wirklichkeitsordnung durch das nichtzugehörige Wissen irritiert werden.“ (Stenger 1997: 170).

Der Grad der Fremdheit, durch den eine Erfahrung der Unvertrautheit bestimmt ist, kann durch das folgende Spektrum veranschaulicht werden. Das Spektrum beginnt auf der einen Seite bei Situationen, die durch Lernen oder Erklären normalisiert sind bzw. in den vorhandenen Wissensbestand eingegliedert werden. Auf der anderen Seite stehen Fremdheitserfahrungen, die mit einer „nachhaltigen Erschütterung grundlegender Überzeugungen“ (ebd., 171) einhergehen und mit ihrer Nachhaltigkeit das Fremde in der Lebenswelt auf Dauer darstellen. Im Anschluss werden Konstruktionen unterschiedlicher Formen kultureller Fremdheit in Abo-l-Ḥasan Ḥāns Reisebericht näher in Betracht gezogen.

##### *A. Kompatible Unvertrautheit*

In Abo-l-Ḥasan Ḥān Īlčīs Reisebericht nach London herrschen sowohl die Faszination als auch die Verwunderung über Unvertrautes und Nichtzugehöriges als gängiges Motiv vor. Abo-l-Ḥasan Ḥān, als der öffentliche Gesandte Irans, hatte die Aufgabe, die „Essenz“ beziehungsweise das Wesentliche über die Ursachen des Fortschritts Europas ausfindig zu machen. Als Agent wird er aufgefordert, gründlich zu beobachten, zu berichten und schnellstens wieder zurückzukommen, denn alles ist eine Frage der Zeit. Je schneller das

---

persischen Ausgabe, die zum Teil zur Erläuterung ergänzt worden sind, sind eigene Übersetzungen aus dem Original: „*Heyratnāmeḥ-ye Sofarā*“, die mit der Bezeichnung „Persische Ausgabe“ gekennzeichnet sind.

„Geheimnis“ gelüftet ist, desto zügiger können die Erkenntnisse angewendet werden, um den Iran mächtiger und evtl. sogar fortschrittlicher als Europa werden zu lassen.<sup>42</sup>

Zu diesem Zeitpunkt glaubte der Iran nämlich, dass es noch nicht zu spät sei beziehungsweise, dass es noch im Rahmen der Wahrscheinlichkeiten möglich sei, seinen „Rückstand“ aufzuholen. An eine unaufhebbare Zurückgebliebenheit glaubte keiner. Alles sollte nur haargenau übernommen, angepasst und angeeignet werden:

“In my opinion ... if the people of Iran were to have the opportunity to emulate the ways of the English people, they would prosper in all the affairs of their lives“. (Šīrāzī, Abo-l-Hasan Hān zitiert in Ghanoonparvar 1993: 21).

Abo-l-Hasan Hāns Programm verlief jedoch nicht nach Plan. Er kam nicht so schnell wieder zurück. Bis er endlich dem britischen König persönlich vorgestellt wurde, vergingen viele Monate. In der Zwischenzeit, trotz seiner Teilnahme an unzähligen Theater-, Oper-, Fest-, Ballbesuchen und Empfängen, fühlte er sich verpflichtet, vieles nachzuholen. In einem Gespräch mit dem britischen Außenminister zeigte sich der iranische Gesandte äußerst zurückhaltend gegenüber den „Ablenkungen“ Englands, bis ihm letztendlich die Möglichkeit gegeben wurde, den Minister persönlich zu treffen:

“It is true that if I were a lustful and pleasure-seeking man I would not wish to leave this city of beautiful buildings and beautiful women – this earthly paradise. But Sir George Ouseley and other noble friends will testify that, although Mr. Morier has tried his utmost to persuade me to go out to parties with him, I have not accepted. Others have asked me to go out to the theater; but I have refused to go until I had the opportunity – today in private – to explain my wishes to you personally.” (S. 70).

Zwar ist er in dieser Stadt, diesem Himmel auf Erden, eingetroffen, allerdings ist er kein vergnügungssüchtiger Mann, der sich ständig zu Ball- und Theaterbesuchen überreden lässt. Mit dieser Äußerung stellt der Gesandte gleichzeitig zweierlei fest: Zum einen positioniert er sich als Repräsentant Irans und verkündet seine nationalen Pflichten als iranischer Gesandter, sich nur auf die Interessen des eigenen Landes zu fokussieren, zum anderen zeigt er, dass Theater- und Ballbesuche zwar sehr attraktiv und verlockend sind, da es in London „beautiful buildings“ und „beautiful women“ (ebd.) gibt, ihm diese jedoch als entbehrlich und unwesentlich erscheinen. Es gibt bedeutungsvollere und vor allem für sein Land wesentlichere Aufgaben, mit denen er beauftragt ist. Was empfindet er denn nun als

---

<sup>42</sup> In einer seiner Aufzeichnungen über die Lage der Landwirtschaft und den Anbau in England und dem Iran bestätigt der Verfasser diese Auffassung: „Würden die iranischen Bauer nur ein Viertel der Mühen der englischen Bauern in ihrer Arbeit anwenden, würde der iranische Obstanbau dem Garten Eden ähneln. Wir würden nicht nur besser als England sein, auch die anderen Länder würden merken, welche Qualitäten der liebe Gott unserem Land gegeben hat.“ (S. 305 f., persische Ausgabe).

unentbehrlich und relevant und zudem kompatibel mit den Gegebenheiten seiner Herkunftsgesellschaft?

In Abul Hassans Reisebericht existieren außer vielen enzyklopädischen Eintragungen über England, seine Kolonien und seine Herrschaftsart, die er ausdrücklich zur Information seiner Adressaten im Iran verschriftlicht (vgl. S. 63), auch detaillierte Beschreibungen über politische Institutionen wie das Parlament (vgl. S. 167, persische Ausgabe), das House of Commons und das House of Lords, die erstmalig in einem persischen Reisebericht aus dem 19. Jahrhundert thematisiert worden sind.

Neben den modernen Erscheinungen, die ihm kulturell unvertraut, aber dennoch kompatibel erscheinen, wie z. B. der Telegraph (vgl. S. 24), der Geldschein, das Bankinstitut, das er mit all seinen Mitarbeitern und Einrichtungen eindrucksvoller als den Hof eines mächtigen Sultans beschreibt (vgl. S. 84), haben seines Erachtens bestimmte Handlungsmuster, kulturelle Sinnelemente und soziale Praktiken großen Wert, um in die eigene Ordnung übernommen zu werden. Im Anschluss werden die bedeutendsten Momente der Differenzwahrnehmung im Rahmen kulturell kompatibler Unvertrautheit bearbeitet.

#### i. Die Bescheidenheit der Adligen

Abul Hassans häufigste Verwunderung findet sich über die Bescheidenheit und Demut, die seiner Auffassung nach hochrangige Personen am britischen Hofe charakterisiert. Aus seiner Sicht verfügen der König, der Prinz und generell der englische Adel über diese Eigenschaften in solchem Ausmaß, dass er sich aufgefordert fühlt, einige Male ausführlich über sein Erstaunen zu berichten:

“We entered a small gilded room where the King was standing alone. I did not recognize him, and Sir Gore Ouseley said: ‘My dear friend, this is the King.’” (S. 60).

Im Originaltext berichtet der Autor, weshalb er den König nicht erkannt hat. Er trug einfache und schlichte Kleidung und stand allein in einem kleinen, wenn auch vergoldeten Raum. Im Hinblick auf das aufwändige und pompöse Auftreten des iranischen Schahs zieht er eindeutige Grenzen zwischen Iran und England und betont die Differenzen. Er bewundert die Schlichtheit und Unmittelbarkeit des Königs, damit bekennt er sich implizit zur Kompatibilität und Aneignungswürdigkeit dieser Haltung für sein eigenes Land. Dies merkt man vor allem, wenn man weitere Abschnitte im Text mit einbezieht, die sich mit der gleichen Thematik auseinandersetzen:

“I was viewing the parade with some astonishment and Sir Gore Ouseley asked me about the reason. When I said I was amazed to see the Duke of Cambridge removing his hat, he told me that in this country even a prince must salute his Commander-in-Chief.” (S. 203).

Im vorangegangenen Zitat wird die Fremdheitssphäre durch Aussagen wie “with some astonishment” und “I was amazed” markiert. Die kulturell unvertraute Lage wird durch die Erläuterung von Abul Hassans Begleiter für ihn verständlicher. Die Grenzen werden durchlässiger wahrgenommen und es erscheinen Bezüge zur eigenen Ordnung möglich. Der Verfasser ist verwundert darüber, dass der Duke vor dem Oberbefehlshaber seinen Hut abnimmt; doch als der Grund beschrieben wird und die Situation an Unvertrautheit verloren hat, erkennen wir, dass das Erstaunen einer positiven Verwunderung gewichen ist. Die Tatsache, dass sogar der Prinz seinem Oberbefehlshaber salutieren muss, gilt für ihn, als Befürworter solcherlei Haltungen und Gesten, als ein Verhalten, das zur eigenen Ordnung passt; einer Ordnung, in der es als unvertraut empfunden wird, wenn Persönlichkeiten mit höherem sozialen Status Unterlegene berücksichtigen oder sogar als gleichwertig behandeln.

ii. Iran könnte daraus seine Lehren ziehen

Im Folgenden wird eine Situation beschrieben, in der der öffentliche Verkehr durch die Vielzahl der Transportmittel (Kutschen) aufgehalten worden ist. Hierbei ist das Neue bzw. Unvertraute für den Autor das Verhalten der Menschenmenge in solch einer Situation: Obwohl jeder ungeduldig geworden ist, drängelt sich niemand vor und es wird der Reihe nach vorangegangen:

“The street was blocked with such a multitude of carriages, large and small, that none could move forward, even though the road was closed to ordinary traffic. Everyone was impatient, but it is the rule that one should not overtake someone of higher rank: everyone knows his own place and respects the rank of others. The world would do well to emulate such politeness.” (S. 137).

Die kulturelle Grenze wird in diesem Fall durch die folgende Aussage deutlich, in der das Neue und Unvertraute zum Ausdruck kommt: “Everyone was impatient, but it is the rule that one should not overtake someone of higher rank [...]“ (ebd.). Die Grenzsphäre wird erst dann zur Fremdheitssphäre, als die Aufnahme dieses Verhaltensmusters in die eigene Wirklichkeitsordnung durchgespielt wird: “The world would do well to emulate such politeness.” (ebd.). Zudem offenbart der letzte Satz die hohe Durchlässigkeit und Überschreitbarkeit der aufgezeigten Grenzen. Mit anderen Worten, die Selbstverständlichkeiten, Regeln und Muster der anderen in ihrer Alltagswelt mögen vielleicht zunächst als unvertraut erscheinen, können jedoch durch Aneignungsprozesse in die eigene Ordnung integriert werden und erreichen im besten Fall auch dort eine selbstverständliche Gültigkeit. Demnach konkretisiert sich die kompatible Unvertrautheit in diesem Fall darin, dass die erfahrene Fremdheit in einer Wunschäußerung als potentiell

Eigenes wahrgenommen wird und trotz der Zuordnung des Fremden zum Außen sich die jeweiligen Grenzen gegenüber Aneignungsversuchen als flexibel erweisen werden.

In einer anderen fremden Situation umreißt der Autor durch die Thematisierung der Erfahrung mangelnder Vertrautheit die Grenzsphäre. Seiner Meinung nach ist die Lage zwar unvertraut (daher auch die detaillierte Beschreibung und die Begeisterung), sie könnte jedoch in einem Lernprozess beherrscht und bewältigt werden. Das Fremde sollte zum Eigenen kompatibel gemacht werden, damit sollte sich dann auch die eigene Gruppe (das eigene Land) – wie England – sich entwickeln können:

“One of them held a book from which he read the names of those who had invented or developed something useful during the past year; they were presented with a prize of money and a gold medal inscribed with the King’s name.” (S. 257)

Fortsetzung aus der persischen Ausgabe:

„So gesehen, warum sollte dies auch nicht zu neuen Ideenentwicklungen beitragen? In einem Land, in dem man wegen seiner Ideen geehrt und belohnt wird, wird dies auch weitgehend gefördert.“ (S. 323, persische Ausgabe)

Bei obiger Erfahrung kultureller Grenzen wird die Widerständigkeit des Fremden nicht ohne Einschränkung markiert. Es werden Bedingungen der Grenzüberwindung genannt (Belohnung und Ehrung aufgrund neuartiger Ideen), die eine Vereinnahmung des Fremden prinzipiell möglich machen. Der niedrige Widerstandsgrad der konstatierten Grenzen weist demnach auf die Erwartung der Abschließbarkeit der Aneignungsvorgänge hin. Der Zukunftsbezug deutet darauf hin, dass man zukünftig hinreichendes Wissen für die jeweiligen pragmatischen Zwecke erwerben kann. Insofern ist das kompatibel Unvertraute ein potentiell Eigenes, dem man mit einer Art „Aneignungskonjunktiv“ (Stenger 1998: 344) begegnet: Unvertrautheit könnte in Vertrautheit verwandelt werden, wenn man nur wollte.

### iii. Protestantismus

Bei der Darstellung der Religionsangehörigkeit der Engländer differenziert der Autor zwischen “the faith of the English” und “the religion of other *farangis*”. Und weist im Anschluss darauf hin, dass die Glaubensrichtung der Engländer mit der der Iraner mehr Gemeinsamkeiten aufweist als die der anderen „*farangis*“. Durch die Abgrenzung, die er hinsichtlich des religiösen Aspekts zwischen England und den anderen europäischen Ländern konstruiert, schafft es Abul Hassan, die hervorgehobene Distanz zu Gunsten der eigenen symbolischen Nähe zu nutzen. Während England aufgrund des Protestantismus vom Rest



Europas zu differenzieren ist, hebt sich der Iran wegen seines Schiismus von anderen Ländern der Region ab.

“I gathered that the religion of other *farangis* differs from the faith of the English in much the same way as the Shias differ from the Sunnis – that is to say, both groups follow Jesus Christ [as both the Shia and Sunni sects follow the Prophet Mohammad] and both are strict in their observance of the day set aside for prayer. They both have separate monasteries for men and women. But [unlike] the other *farangis* [they] eat less [pork] [siehe persische Ausgabe S. 181] meat [die meisten essen kein Schweinefleisch, außer die Ignoranten (persische Ausgabe S. 181)]; and the customs of their Church require them to have organ music and to hang pictures of Jesus and Mary all around the church.” (S. 119f.).

Interessant ist hierbei der Autors Herangehensweise an das Thema. Nicht nur wegen ihrer Unterschiede zu den Nachbarländern stehen sich Iran und England nahe. Abul Hassan setzt Protestantismus mit Schiismus gleich, indem er weitere Gemeinsamkeiten hervorhebt: Beide ertüchtigen sich in ihren täglichen Gebeten, beide haben separate Gebetsräume für Frauen und Männer und anders als die anderen „*farangis*“ weigern sich die meisten Engländer, Schweinefleisch zu konsumieren, außer die, die er als „*ğohhāl*“ (S. 181, persische Ausgabe) (die Ignoranten) bezeichnet. Die Nähe der iranischen Sinnordnung zur englischen erreicht hiermit ihren Höhepunkt. Englische religiöse Sinnelemente werden hier als höchst kompatibel und die kulturellen Grenzen zu ihnen als höchst durchlässig dargestellt. Die Unvertrautheit zwischen der eigenen und der anderen Wirklichkeitsordnung wird auf das niedrigste Niveau heruntergebrochen und als unbedeutend bezeichnet.

#### iv. Prostitutionsverwaltung

Dem islamischen Gesetz nach müssen sowohl die Prostituierten als auch diejenigen, die von ihnen profitieren, entsprechend bestraft werden. Es gab jedoch immer wieder Zeiten, in denen dieses Thema und dieses Phänomen in der iranischen Gesellschaft an Aktualität verloren haben. Auch unter der Kadscharen-Dynastie waren bestimmte Orte wie Bordelle [*fāḥešeh-hāneh*], Karawansereien oder Tavernen Sphären, in denen Geschlechtsverkehr als Dienstleistung angeboten wurde und die speziell dafür bestimmt waren, um organisierte Prostitution zu betreiben. Eine allgemeinere Verbreitung organisierter Prostitution ist jedoch erst Ende des 19. Jahrhunderts in der Gesellschaft (sogar in kleineren Städten) festzustellen (vgl. Floor 2008: 241). Allerdings war Anfang des Jahrhunderts ihre Ausbreitung eher verstreut, vereinzelt und unorganisiert.

In der Zeit von Abo-l-Hasan Hāns Europareise und während Fath-Ali Schahs Regierungszeit gab es einen bestimmten Stadtbezirk in Teheran speziell für Prostituierte (vgl. ebd., 235). Jedoch versuchte die kadscharische Herrschaft immer wieder, gemäß den islamischen Gesetzen gegen Prostitution vorzugehen, wobei die Todesstrafe als Höchststrafe gegen die Prostituierten praktisch niemals durchgeführt wurde (vgl. ebd., 242). Sehr hohe Steuergelder und Geldstrafen waren eher üblich. Nach Willem Floors Beschreibungen wurden Prostituierte hin und wieder harten Strafmaßnahmen ausgesetzt, um auf diese Weise die Relevanz moralischer Angelegenheiten zu unterstreichen: “the authorities once in a while would show their concern for public morality and religion by suppressing prostitution and ancillary activities such as wine drinking” (ebd., 243).

In diesem Zusammenhang verweist Abo-l-Hasan Hān auf Lage der englischen Prostituierten im Sinne von Unbekanntheit und Neuheit, also auf einen kognitiv außerhalb des eigenen Wissensbestandes liegenden Status, da der Zustand und die Konditionen der Prostitution in England auf erhebliche Unterschiede mit der ihm vertrauten Lage der Prostitution im Iran hinweisen:

“Most prostitutes are beautiful and shy. Many of them are ashamed of their profession and if they truly repent, there is a large house, supported by the Government and public donations. It is called Magdalen House. [...] While staying in the House, their expenses are paid and when it is certain they have reformed, they may be found employment as servants.” (S. 252).

Im vorangegangenen Paragraphen beschreibt er die Prostitutionsverwaltung in England. Die Rolle der Regierung und öffentlicher Stiftungen, die den Prostituierten helfen und ihnen eine Behausung oder auch eine andere Berufstätigkeit anbieten, ist für den Verfasser trotz Unvertrautheit ein potentiell Eigenes, das die Möglichkeit der Aneignung bietet. Im Gegensatz zur iranischen Regierung, die mit Bestrafungen die Prostitution bekämpft und damit nichts erreicht, ist die Idee der Förderung und Rehabilitation bekehrter Prostituierter besonders attraktiv und unterstützungswürdig. Daher kann in diesem Szenario die Aneignung des Unvertrauten eine besondere Qualität besitzen, indem es als Vertrautes verdichtet wird und zugunsten der gesellschaftlichen Entwicklung im Iran eingesetzt werden kann.

### *B. Ambivalente Unvertrautheit*

Wenn das Fremde genau in der Mitte des Fremdheitsspektrums situiert ist, können wir von ambivalenter Unvertrautheit sprechen. Ambivalent ist eine Fremdheitsbeziehung insofern, als die Fremdheit weder der Kategorie kompatibler noch der inkommensurablen Unvertrautheit zugeordnet werden kann.

i. Die Tageszeitung

In dem Reisebericht Mirza Abul Hassans ist seine Beziehung zur Tageszeitung in die Kategorie ambivalenter Unvertrautheit einzuordnen. Über die gedruckten Nachrichten in der Zeitung wundert sich Mirza sehr. Er meint, dass die Engländer die Nachrichten, die die Franzosen betreffen, als Lügen bezeichnen, sich selbst jedoch ihrer eigenen Lügen nicht bewusst sind. Überhaupt ist seine Haltung zum Phänomen „Tageszeitung“ höchst ambivalent. Auf der einen Seite fasziniert es ihn, dass jeden Tag neue Informationen und Nachrichten gedruckt, verteilt und verkauft werden. Auf der anderen Seite wiederum ist für ihn der Anteil an Unwahrheiten, die in den Zeitungen publiziert werden, viel zu hoch.

Aufgrund der verschiedenen Funktionen ist somit die Tageszeitung prinzipiell ein aneignungswürdiges Phänomen, das in die Sphäre der Vertrautheit einbezogen und inkorporiert werden kann. Andererseits ist sie am nächsten Tag wiederum nichts Weiteres als Toilettenpapier. In diesem Spannungsfeld wird Fremdheit zum einen als inkommensurabel und inkompatibel vorgestellt, zum anderen besteht jedoch die Möglichkeit, dass die Grenze zum Fremden durchaus überschritten wird.

“Newspapers are sent to us on board. It seems that about 100.000 newspapers are printed and sold every day in England. How extraordinary, that today’s newspapers will have no value tomorrow – except as toilet paper! Every day a new paper is required. Through the newspapers, the people are able to learn events soon after they occur; and when husbands travel to Hind and Rum and Farang, their wives in England buy such newspapers and send them to their husbands, either directly or through their ambassadors.” (S. 25 f.).

Am Anfang des hier zitierten Abschnitts hinterlässt der Verfasser eine deskriptive Bemerkung. Er verweist auf die Anzahl der Zeitungen, die jeden Tag in England verkauft werden und dass auch an Bord des Schiffes (wo sie einige Tage unter Quarantäne gestellt worden sind, bevor sie den Boden Englands betreten durften) Zeitungen zugestellt wurden. Diese deskriptive Bemerkung gilt zudem als eine Grenzziehung, denn mit der Darstellung Englands als ein Land, wo Zeitungen jeden Tag verteilt werden, wird eine Grenze zu anderen Ländern (inklusive seinem Herkunftsland) gezogen, wo dies nicht geschieht. Hier befinden wir uns noch auf der Ebene der Grenzsphäre, denn die Grenze zu etwas Unvertrautem ist zwar vorhanden (es wurde eine Differenz festgestellt), eine Bewertung wurde jedoch noch nicht abgegeben. Erst als der Ausdruck „extraordinary“ (außergewöhnlich) fällt, betreten wir die Fremdheitssphäre, denn nun fängt der Verfasser an, über dieses unvertraute Phänomen Bewertungen abzugeben. Die Bezeichnung der Zeitung als extraordinär ist besonders ambivalent. Die Ambiguität besteht in dem Sinn dieses Wortes verbirgt. Ist diese Außergewöhnlichkeit nun als positiv oder als negativ zu interpretieren? Im nächsten Satz

verweist der Gesandte auf die flüchtige Charakteristik der Zeitung, nämlich dass sie am nächsten Tag ihren Wert verliert und einer neuen Verwendung bedarf.

Am Ende des Paragraphen scheint es, als ob der Verfasser die Absicht verfolgt, seine Leser von der Außergewöhnlichkeit der Zeitung (diesmal im positiven Sinne) überzeugen zu wollen. Dass die Zeitung auch nützliche Eigenschaften besitzt, erläutert er, indem er am Schluss ein paar Funktionen dieses neuartigen Phänomens aufzählt: “people are able to learn events soon after they occur [...]”.

Nimmt man den gesamten Reisebericht Abo-l-Ḥasan Ḥāns als Ganzes in Betracht, wird die Zeitung überwiegend als eine negative Erscheinung dargestellt, die zumeist Lügen und Unwahrheiten publiziert und v. a. sinnlose Nachrichten verbreitet. Ein Beispiel ist die Situation, in der der Verfasser äußerst verwundert über die Nachrichten in der Zeitung ist und das Gedruckte als „höchst seltsam“ bezeichnet:

“When Sir Gore Ouseley arrived, he told me that today’s newspaper reported that I had attended a party at the home of the Librarian of the Company, together with himself and another friend. I said: ‘Sobhanallah! Good God! You know very well that I did not go out. This report in the newspaper is very strange indeed.’” (S. 83).

In einer ähnlichen Situation berichtet ʿĪlī über eine Frau, die unwahre Behauptungen über ihn in der Zeitung veröffentlicht hat:

“That woman who keeps asking to come with me to Iran – to which I have never agreed – has written to the newspaper claiming that she is going to bear my child! [...] but as I swear to God I have never even spoken to her, it is impossible that the child is mine! I am amazed and astonished that the newspapers consent to publish such slander!” (S. 276).

Mit Bezeichnungen wie „amazed“ und „astonished“ markiert er die Unvertrautheit und Unverständlichkeit in seiner Situation. Die Annahme der Unüberwindbarkeit der bestehenden kulturellen Grenzen bezieht sich auf die Unverständlichkeit kognitiver Strukturen. Die Widerständigkeit des Fremden wird durch die Erfahrung ernsthafter Barrieren des Verstehens dargestellt. Da diese Widerständigkeit ohne Einschränkungen einer anderen Wirklichkeitsordnung zugerechnet wird, liegt hier eine Konstruktion inkommensurabler Fremdheit vor. In der Gesamtfassung jedoch wird das Fremde (die Tageszeitung) sowohl mit den Anpassungserwartungen kompatibler Unvertrautheit als auch mit den Widerständigkeitserfahrungen inkommensurabler Unvertrautheit in Verbindung gesetzt, die in der Regel durch die Verknüpfung unterschiedlicher Kontexte zustande gekommen sind.

ii. Abo-l-Hasan Hāns Anti-Reform-Haltung

Des Weiteren wird eine andere Erfahrungssituation ambivalenter Unvertrautheit beschrieben, an der die unbewusste Anti-Reform-Haltung Abul Hassan Īlčīs besonders deutlich abzulesen ist. Damit wird deutlich, wie er von bestimmten sozialen sowie mentalen Strukturen abhängig ist. Ihm ist zwar bewusst, wie weiterführend und wirksam die Umsetzung eines Gesetzes prinzipiell sein kann, er kann sich dennoch nicht überwinden, es selbst zu befolgen:

“My servants started to quarrel among themselves, and I was just about to punish them when Sir Gore Ouseley stopped me. He said that in this country the master does not have absolute power over his servants – even in the case of the King of England. Laws exist for the welfare and protection of all classes of people and are administered in the King’s name. If a master locks up his servant, the servant may complain to a judge, and the judge may summon the master to pay a fine. On hearing this, I begged him forbid the English servants from divulging these matters to my own servants: it would make my work in this foreign land all the more difficult.” (S. 72).

Hier werden Differenzen zwischen den eigenen Dienern und denen der Engländer aufgezeigt. Auf der einen Seite wird der Dialog mit Sir Gore Ouseley zitiert, in der er die Lage jeder einzelnen Person in England (abgesehen von seinem sozialen Status) gegenüber dem Gesetz als ebenbürtig und die Ohnmacht des Herren, sogar des Königs, gegenüber seinen Bediensteten beschreibt. Auf der anderen Seite steht Īlčīs Besorgnis über den Erkenntnisgewinn der iranischen Angestellten hinsichtlich ihrer Rechte in England.

In der oben inszenierten Situation ist Abul Hassan dabei, seine Diener zu bestrafen, wird aber von dem englischen Amtsträger davon abgehalten. Allein die Wiedergabe dieses Geschehens weist auf den hohen Fremdheitsgrad dieser Lage, aber auch ihre Relevanz für ihn hin. Zudem beabsichtigt Abul Hassan bestimmte Gegebenheiten eines fremden Landes, in dem er sich zurzeit befindet, durch Sir Gore Ouseleys Mund wiederzugeben. Somit betont er implizit, wie jedermann gegenüber dem Gesetz gleichgestellt ist. Er führt sogar mit derselben Strategie die positiven Eigenschaften dieser Gesetzgebung auf: “Laws exist for the welfare and protection of all classes of people.” Dadurch hält er bis zum Schluss die Ambivalenz in seinem Ton aufrecht: Zum einen ist er sich bewusst, dass seine Reisebeschreibung am iranischen Hofe kursieren wird -er beabsichtigt selbst, seine Schrift dem zukünftigen Botschafter zur Verfügung zu stellen, damit sie veröffentlicht wird (vgl. S. 63). Zum anderen ist er sich im Klaren darüber, dass in einem absolutistischen Staat wie Iran der Schah über allen anderen Mächten steht, daher ist eine zustimmende Aussage zur Herrschaft des Gesetzes nicht möglich bzw. sogar in gewissem Maße gefährlich.

So gesehen zeigt er mit seiner Reaktion auf Sir Gore Ouseley, dass diese Regeln zwar in einem fremden Land wie England gelten mögen, er jedoch deren Übertragung auf die eigene Lage ablehnt. Die Bewältigung der Situation in einem fremden Land ist ohnehin für ihn schwierig genug. Der Gesandte stellt die Vorteile des Gesetzes ins Blickfeld der Betrachtung, jedoch nicht für sein eigenes, sondern für ein fremdes, fernes Land wie England, dort erscheint ihm dies als funktionell und angebracht.

### iii. Was von der Freiheit übrig bleibt

In zwei aufeinander bezogenen Passagen finden Abo-l-Hasan Hāns Aufzeichnungen zu einem Szenario Ausdruck, das die Unruhen im Londoner Stadtraum beschreibt.<sup>43</sup> Als er verwundert fragt, warum bei der Unterdrückung des Tumults gezögert wird, bekommt er zur Antwort, dass es einige Zeit in Anspruch nehmen wird, bis der Regierungsrat und die Ratsmitglieder eine endgültige Entscheidung getroffen haben. Hier ist die Verwunderung des Autors ein Zeichen dafür, dass wir uns auf der kulturellen Grenzebene befinden. Es existieren Barrieren und Hindernisse des Verstehens, daher ist der Autor deutlich erstaunt, „amazed“, und verwirrt, „perplexed“:

“When I asked why the rioting had not yet been suppressed, they said that the councilors were still deliberating and that without a warrant from the Council they could not remove the criminal from his house to the King’s prison. I was utterly amazed! If such a situation had lasted for several days in one of Iran’s cities, 2000 or more people would have been executed by now. I was even more perplexed by the length of time the Council was taking to order the criminal’s arrest. I am recording these facts to demonstrate the freedom and benevolence enjoyed by the citizens of London. Because the Government is concerned that no innocent person should be molested, no one is arrested until his crime had been proven.” (S. 198 f.).

Bei der Schilderung dieser Tatsachen strebt der Verfasser ein bestimmtes Ziel an: Das Augenmerk der Leser soll auf die Freiheit und das Wohlwollen, wovon die Londoner Bürger profitieren, gerichtet werden.

„Da der Folgetag ein Sonntag war, war die Menschenversammlung in Straßen und Gassen viel auffälliger und dichter als am Tag zuvor. Die Unruhen nahmen zu. [...] Ich sagte zum Lord: ‚Es wäre viel günstiger, wenn der König persönlich die Unruhen unterdrücke, anstatt den Menschen Freiheiten in diesem Maße zu gewähren. [...] Zudem

---

<sup>43</sup> Bei den Unruhen handelt es sich um die Anhänger des englischen Reformpolitikers Francis Burdett (1790-1864), der wegen Veröffentlichung einer im Unterhaus gehaltenen Rede einige Wochen in den Tower gesperrt wurde. Seine Anhänger forderten seine Freilassung und führten Protestdemonstrationen in der Londoner Innenstadt durch.

habe ich gehört, dass bis jetzt dieser Vorfall das Leben einige Menschen gekostet hat. Was ist denn das bloß für eine Freiheit, die Verderben stiftet und ohne Zweifel die Ordnung der englischen Regierung durcheinanderbringt? Es liegt bei den Ministern, Staatsmännern und Würdenträgern des Landes, einen Ausweg aus diesem Chaos zu finden.“ (S. 256f., persische Ausgabe).

Im Hinblick auf die vorige Passage ist Īlčīs Haltung zu politischen Entscheidungen in England sogar kritisch und im Großen und Ganzen ambivalent. Denn so sehr er im ersten Textabschnitt die sozialpolitischen Gegebenheiten (politische Freiheit, Gesetzmäßigkeit, Rechtsstaatlichkeit und Gerechtigkeit) in England bejubelt, umso mehr distanziert er sich im zweiten Abschnitt von seiner Stellungnahme und kritisiert genau dieselbe Lage. Die Freiheit, die im ersten Paragraphen als Zeichen des Wohlwollens und der Gerechtigkeit bezeichnet wird, wird im zweiten als „zu viel“ bewertet. Hier wird die Freiheit nun als Anlass von Unruhen und Unordnung gesehen und für die Regierung als destruktiv und schädlich empfunden.

In diesem Zusammenhang hebt der Verfasser einen Grenzraum hervor, in dem die Grenzen an Trennschärfe verlieren, so dass sich eine offene, unbestimmte Grenzsphäre mit konfligierenden Zuordnungsansprüchen entwickelt. Bei der Konstruktion ambivalenter Unvertrautheit scheitert jeder Versuch, eine eindeutige und scharfe Grenzlinie zwischen fremd und eigen zu ziehen. In Īlčīs Reisebericht kann dem Freiheitsphänomen kein fester Platz zugewiesen werden. „Freiheit“ kann im Fremdheitskontinuum nicht genau verortet werden und bleibt daher stets als ambivalente Unvertrautheit bestehen.

### *C. Inkommensurable Unvertrautheit*

Inkommensurabel wird die Unvertrautheit genannt, wenn die Konfrontation mit dem Fremden unvereinbar mit dem bislang für die eigene Weltordnung gültigen Bedeutungen, Normüberzeugungen und unabweisbaren, aber gleichwohl verbindlichen Unterstellungen über das Sein der Dinge und der Menschen ist (vgl. Hahn 1997: 145). Die Erfahrung der Grenze ist in dieser Kategorie der Fremdheit mit hoher Dichte und Widerständigkeit verknüpft. In diesem Fall etabliert sich das Fremde als eine andauernde Form der Unvertrautheit. Demnach kann die inkommensurable Unvertrautheit nicht in die eigene Ordnung aufgenommen, geschweige denn internalisiert werden. Abgesehen von den Fällen inkommensurabler Unvertrautheit, die mit Formen sozialer Fremdheit verknüpft sind und des Weiteren in der Kategorie der Mischformen behandelt werden, wird im Anschluss die Konstruktionen inkommensurabler Unvertrautheit in einfacher Form präsentiert und näher bearbeitet.

i. Der Wert eines Gemäldes

Eine der höchst unvertrauten Lagen, die Abul Hassan in seinem Bericht illustriert, ist der Kauf von Gemälden auf Leinwand für äußerst hohe Summen. Dies ist für ihn eine absolute Kuriosität. Die Inkommensurabilität und die starke Widerständigkeit gegenüber der Aufnahme dieses unvertraute Verhaltens liest man dort ab, wo er dies als “all of this very strange” bezeichnet:

“The house is decorated with many paintings on canvas. I asked about them and was told that they are works of Old Masters, any one of which might sell for some 4000 tomans. They are as much desired as if they were wealth and riches in themselves. Some people have spent as much as 100,000 tomans to decorate their places with Old Masters, even paying as much as 10,000 tomans for one painting. I found all of this very strange.” (S. 64).

Gemälde alter Zeichenmeister werden für unglaublich hohen Summen verkauft. Fremder und verwunderlicher für ihn ist die ebenfalls außerordentlich hohe Nachfrage nach Gemälden, was den Anschein vermittelt, als wären die Gegenstände an sich wertvoll und kostbar. Vermögen und Reichtum sind Abul Hassans Verständnis nach vollkommen unterschiedliche Dinge. Es scheint, als könne die Grenze zwischen dem, was der Gesandte als wertvoll, und dem, was die Engländer als ausgesprochen schätzbar empfinden, niemals überschritten werden. Es wird nicht einmal annähernd versucht, die wahrgenommene Unvertrautheit erklärbar, verständlich oder gar vergleichbar zu machen.

Während der gesamten Reise ist Abul Hassan nicht imstande seine Abneigung gegenüber Gemälden zu bewältigen. In einer ähnlichen Situation kann er den Anblick der Gemälde nur sehr schwer ertragen:

“I said to my friends: ‘[...] I want to go home! Our host [...] only wants to show off his old and lifeless paintings. He is like one of them himself! He spends much money for the pleasure of gazing upon these ancient painted faces, it seems he also prefers them in flesh, and has therefore invited me to meet them. But my own tastes are different!’” (S. 64).

Für ihn ist dies alles ein Zeichen der Prahlerei und Verschwendung. Nicht nur ist es für ihn höchst unverständlich, hohe Summen für Gemälde auszugeben, er stellt diese andauernde Unvertrautheit durch häufige Hervorhebungen im Text auch besonders heraus.

ii. Bekehrung zum Christentum

An einer anderen Stelle wird die Konstruktion inkommensurabler Unvertrautheit in Form der Bekehrung vom Islam zum Christentum präsentiert:



“Their leader, who was dressed in black, held a long piece of leather, like the deer-skins they tan in India, which was inscribed with passages from the Gospels. He opened it and read a passage. My Iranian servants became extremely agitated, believing the priest had converted me to Christianity! But I explained that he was simply reciting a few prayers.” (S. 176).

Obwohl der Verfasser versucht, in der vorigen Situation die Lage durch einen Vergleich für seine Leser vertraut zu machen (“Their leader, [...] held a long piece of leather, like the deer-skins they tan in India” (ebd.)), erfahren wir – durch die Anmerkung am Ende des Paragraphen –, dass es sich um einen Fall inkommensurabler Unvertrautheit handelt. Die Unüberwindbarkeit der Konvertierungsgrenze wird ersichtlich, wenn die Begleiter von ʿIlī sich über ein Missverständnis aufregen und der Verfasser letztendlich versichert, dass keine Bekehrung stattgefunden hat. Im letzten Zitat herrscht ein implizites Hintergrundwissen der Gruppe aus dem Iran: Sie alle scheinen zu wissen, dass es keine Möglichkeit des Verstehens geschweige denn eine Aneignung oder Internalisierung des Fremden (hier: die Bekehrung zum Christentum) geben kann.

In dem Beitrag, den der Autor am nächsten Tag nach der Begegnung mit den Priestern verfasst, zeichnet er sein amüsantes Gespräch mit Sir Gore Ouseley auf. Darin deutet er auf die gestrige Begegnung hin und mit einem spaßigen Unterton meint er, den Priestern gesagt zu haben, dass: “I was no longer content just to be an ambassador. I had become weary of Islam and wished to study other religions and to find a guide along the path of truth.” (S. 177). Die Priester scheinen ihn ernst genommen zu haben und haben ihm vorgeschlagen, ihm aus dem Gospel jeden Tag Lehren der Wahrheit zu erteilen. Nach diesem Gespräch lachen beide darüber, denn beide sind sich bewusst, dass Abo-l-Ḥasan Ḥān es ironisch gemeint hat und dass er niemals konvertieren und sich vom Islam abkehren wird.

#### ***2.1.2.2 Soziale Fremdheit***

Bei der sozialen Fremdheit werden Personen oder Gruppen Gegenstand exkludierender Zuschreibung (vgl. Stenger 1998: 312). Hierbei kann man sowohl als Person oder Gruppe Gegenstand einer Exklusion sein als auch als der Zuschreibende und Konstrukteur bzw. Akteur und Exkludierende fungieren, das heißt andere Personen oder Gruppen als nicht zugehörig definieren. In dieser Bedeutungsdimension wird Fremdheit kommuniziert, „um die Nichtzugehörigkeit eines anderen zu akzentuieren“ (Münkler/Ladwig 1997: 15). Somit wird die Distanz zwischen sozialen Einheiten oder zwischen Anhängern dieser Einheiten hervorgehoben (vgl. ebd.).

Aus dieser relationalen Perspektive betrachtet entsteht Fremdheit im Großen und Ganzen durch Etikettierungs- bzw. Stigmatisierungs-, aber auch asymmetrische Differenzierungsprozesse (vgl. Bergmann 2001: 38), die sich im Extremfall gegenseitig verstärken können. In einer asymmetrischen Beziehung spricht jeweils eine Wir-Gruppe einem Gegenüber den Status als Gleicher ab und erhebt sich in wertender Absicht über ihn (vgl. Münkler/Ladwig 1997: 18).

In Abul Hassans Reisebericht treten sowohl Fälle der Fremdexklusion (die Ausgrenzung geht von anderen aus) als auch der Selbstexklusion (die Angehörigen der eigenen Gruppe werden als fremd definiert) auf. Interessant dabei ist, dass in Konstruktionen symbolischer und materialer<sup>44</sup> Exklusion (Dimensionen sozialer Fremdheit, die im Anschluss detailliert bearbeitet werden) auch Momente der Ausgrenzung des Europäers vorzufinden sind, wobei die Definitionsmacht (die hegemoniale Überlegenheit) beim Verfasser liegt und nicht beim angeblich mächtigen Gegenüber, das eigentlich in vielerlei Hinsicht als Nachahmungsmodell der iranischen Gesellschaft dienen sollte.

#### *A. Symbolische Exklusion*

Bei der symbolischen Exklusion wird das Fremde als Nichtzugehöriges ausgegrenzt, zudem herabgestuft und als Abweichler stigmatisiert. Hierbei können sich die Positionen auch abwechseln: Man kann selbst derjenige sein, der als Fremder exkludiert, degradiert und negativ bezeichnet wird (vgl. Bergmann 2001: 42). Durch eine ausschließende Grenzziehung wird also nicht nur der ausgeschlossene Tatbestand fremd, in Bezug auf jene Ausgeschlossenen zählt man auch selbst als Fremder. Somit wird noch einmal deutlich, dass Fremdheit als Qualität einer Beziehung durch den reziproken Bezug aufeinander erzeugt und entwickelt wird und daher als kein einseitiges Phänomen betrachtet werden kann (vgl. Stenger 1998: 314 f.).

Bergmann beschreibt die Situation der Degradierung und Ausschließung des Fremden als „Moralisierung der Fremdheitsrelation“ (Bergmann 2001: 42). Da „von der Konfrontation mit dem Fremden eine symbolische Gefährdung der eigenen Weltdeutung ausgeht“ (ebd.), wird der Fremde als besonders bedrohlich empfunden. Durch die Grenzziehung, die aufgrund einer oder mehrerer Differenzmarkierung(en) stattfindet, wird der Fremde ausgeschlossen und ihm ein niedrigerer Status zugewiesen (vgl. Stenger 1998: 314).

---

<sup>44</sup> In İlçis Reisebericht tritt die Konstruktion materialer Exklusion nur in Mischformen und in Verknüpfung anderer Fremdheitstypen auf. Bei materialer Exklusion wird der Person oder der Gruppe der Zugang zu sozialen Ressourcen wie sozialen Rollen, Positionen, Rechte etc. verweigert.

Interessanterweise begegnen wir in Abul Hassans Reisetext sowohl Fällen des Exkludierens wie auch Fällen des Exkludiertwerdens. Im Nachhinein werden diesbezüglich die prägnantesten und relevantesten Texteinheiten des Reiseberichts analytisch behandelt und bearbeitet.

i. Platzordnung bei öffentlich-staatlichen Empfängen

Nimmt man die nachfolgenden Zitate in Augenschein, stellt man fest, dass der Autor sich von der europäischen Gesellschaft ausgegrenzt fühlt und darauf ausdrücklich Bezug nimmt. Er bezeichnet die anderen Botschafter, die alle bei einem öffentlichen Empfang bei Lord Wellesley, dem britischen Außenminister, zusammengekommen sind, als „the farangi ambassadors“ (S. 96). Zudem gibt er mit genauen Worten wieder, wie und warum diese *farangi*-Botschafter zusammen eine Gruppe bilden, zu der er nicht gehört. Er zählt auf, was sie alle miteinander verbindet, so, dass es für ihn viel schwieriger sein wird, sich in diese Gruppe einzufügen. Gemeinsame Religion und gemeinsamer Feind (Napoleon) sind Gegebenheiten, womit Īlčī die anwesenden Länder im Raum miteinander verbindet, woraus sich die Bedingungen für die Konstruktion einer ausschließenden Grenze ergeben. Statt auf einem Unvertrautheitsgefühl basiert die empfundene Fremdheit auf einem Gefühl der Nichtzugehörigkeit. Da wir es hier mit einem Fall der sozialen Fremdheit zu tun haben, ist die Asymmetrie in der Beziehung mit enthalten:

“When the other foreign envoys arrived, our host placed them on his left hand. Sir Gore Ouseley explained that the Minister wished to show greater honour and friendship to me by placing me on his right. I told Sir Gore Ouseley that the task of the farangi ambassadors is made easier than mine because they are allied to the Minister by religion; besides, for them London is a refuge from Bonaparte. They are unable to return to their homelands because they are occupied by the French.” (S. 96).

Die Asymmetrie in der Beziehung wird hier dann besonders deutlich, wenn Abul Hassan sich eigentlich „geehrt“ fühlen muss, da der Minister ihn gegenüber den anderen Gästen bevorzugt hat und ihm neben sich rechts hat platzieren lassen. Anscheinend interpretiert der Autor diese Handlung nicht als eine Geste der Verehrung, stattdessen zieht er andere Konsequenzen: Da er aufgrund seiner Nichtzugehörigkeit zu der Gruppe der „*farangi*-ambassadors“ einen niedrigeren Status einnimmt, muss diese Ungleichwertigkeit durch andere Gesten (wie das Platzieren auf der rechten Seite des Ministers) kompensiert werden.

Hier haben wir es ausdrücklich mit einem Fall der symbolischen Exklusion zu tun, da es sich hier um Erfahrungen einer Grenzziehung handelt, jedoch nicht um die Beeinträchtigung der Teilnahme und die Behinderung des Zuganges zu Positionen (materiale Exklusion). Īlčī ist an

dem Empfang angemessen beteiligt, dem Anschein nach wird er sogar den anderen Anwesenden gegenüber bevorzugt, dennoch bekommt er durch das Verhalten der europäischen Botschafter zu spüren, dass er nicht als einer von ihnen in der Gruppe akzeptiert wird.

Im zweiten Zitat haben wir es mit dem gleichen Kontext zu tun: Īlčī befindet sich wieder auf einem Empfang des Außenministers. Diesmal wird er aber nicht mehr auf der rechten, sondern auf der linken Seite positioniert:

“Also present was the Spanish Ambassador, who has recently arrived in London from Spain. He is a Duke and because of his great name the Minister placed him on his right and me on his left. I am familiar with English customs; but I know that no Iranian would have been content with such an arrangement!” (S. 255).

Hier konkretisiert der Autor durch eine persönliche Beschreibung die durch seine außereuropäische Herkunft bedingte Asymmetrienerfahrung. Die Formulierung, “I am familiar with English customs; but I know that no Iranian would have been content with such an arrangement!”, zeigt zudem deutlich, dass er nicht nur aufgrund der vorenthaltenen Gleichwertigkeit gegenüber seiner eigenen Person (grenzziehendes Verhalten gegenüber sich selbst) aufgebracht ist, sondern sich seitens der ganzen iranischen Nation benachteiligt fühlt (grenzziehendes Verhalten gegenüber der eigenen Gruppe). Zudem weist er ausdrücklich darauf hin, dass er sich mit den englischen Gebräuchen (politischen Gesten) gut auskennt (kognitiv ist er mit dem impliziten Wissens- und Sinnzusammenhängen vertraut), jedoch sieht er in dieser Situation deutlich eine Gleichwertigkeit verweigert.

## ii. Iran und England als Verbündete

Im nächsten zitierten Abschnitt verhält sich der iranische Gesandte deutlich exkludierend. Während er sich im Allgemeinen als Befürworter von Gastfreundlichkeit gegenüber Fremden ausgibt, ist für ihn das Verhalten der Engländer gegenüber den Armeniern nicht akzeptabel. Zugleich ist es ihm bewusst, dass er selbst in diesem Kontext ebenfalls als ein Fremder gelten kann, er bezeichnet sich daher am Ende des Paragraphen als Freund beider Regierungen (Iran und Großbritannien), der nur das Beste für beide Seiten will und diesbezüglich sogar als ein Vermittler fungieren kann. Als ein “trustworthy ambassador” (S. 186) fühlt er sich, im Gegensatz zu dem Armenier, einem gemeinsamen Kontext der Zugehörigkeit (Freundschaft, gemeinsame Interessen zweier Länder und seine persönliche Vertrauenswürdigkeit, die ihm Zugang zur englischen Gesellschaft verschafft) verbunden:

“I was pleased that they showed such hospitality to a stranger, but I thought to myself:  
‘Sobhanallah! Good God! These distinguished ladies and gentlemen show as much

attention and courtesy to an Armenian nobody as if he were one of their brothers returned from a long journey; whereas he should be standing at attention by their chairs, to serve their commands!’ I said to Sir Gore Ouseley: ‘This display of condescension to an Armenian is excessive and – in my opinion – wrong!’ He agreed; and when we returned home, he promised that in future he would not allow the Armenian to be admitted to any party I attended. I replied: ‘The English know that I wish only the best for our two Governments. They invite me to their homes because they know me as a trustworthy ambassador; but consorting with an Armenian can only bring them dishonor.’ Sir Gore Ouseley apologized.” (S. 186).

Hier werden die Positionen einer asymmetrischen Beziehung zugeteilt. Degradierende Bezeichnungen wie: “Armenian nobody”, “he should be standing at attention by their chairs, to serve their commands”, und zum Schluss: “consorting with an Armenian can only bring them dishonor”, zeichnen einen deutlichen Ausschlussvorgang nach, der die Nachrangigkeit des Exkludierten akzentuiert. Im Gegensatz dazu wird den Engländern als “distinguished ladies and gentlemen“ ein überlegener Status zugeschrieben.

Die Aussagen des Autors konstatieren eine Situation, in der der Gesandte Irans sich als ein vertrauenswürdiger Botschafter positionieren kann, der ausschließlich Gutes für England im Sinn hat.

### iii. Der Bürgermeister

Eine Erfahrung grenzziehenden Verhaltens gegenüber der eigenen Person bzw. Gruppe und die Exklusion des Fremden aus der Zugehörigkeitssphäre werden im nächsten Fall besonders deutlich. Hier fungiert der Autor sowohl als ein symbolisch Exkludierter wie auch als ein Exkludierender und Konstrukteur sozial-symbolischer Demarkationslinien:

“I heard the title ‘Lord Mayor’ before and I had assumed that he was like other lords, like the ones whose houses I visit. But it is not a condition for selection that the Lord Mayor is of noble birth: he might be a cobbler or a blacksmith, and he will return to his trade at the end of his year in office. [...] The Lord Mayor was standing to greet his guests with great cordiality; but his daughter, who is called Lady Mayoress, remained seated and (unlike the Queen!) did not bow to anyone. She was, indeed, dressed like a queen and wore diamonds in her hair. It angered me that this girl should be so discourteous to me. I am not, after all, a subject of England! How can it be that the exalted Queen of England stands talking graciously to her subjects while this haughty girl took no notice of anybody? I told Sir Gore Ouseley I wanted to go home: the Lord Mayor is nothing but a brandy-seller – not even a wine-seller! (In England, a brandy-seller, like a seller of araq in Iran, is of lower class than a wine-seller.)” (S. 210).

Den Bürgermeister beschreibt der Autor als jemanden, der jährlich seitens der Kaufleute und Handwerker der Stadt London, also aus einer gleichrangigen Gruppe, gewählt wird, um für ein Jahr die Stadt zu regieren. Der Bürgermeister muss nicht notwendigerweise aus der Gruppe der Adligen gewählt werden. Er ist also kein Mann aus hohem Hause. Er ist jemand, der sich von den bisherigen Lords, die Abo-l-Ḥasan Ḥān auf seiner Reise kennengelernt hat, deutlich unterscheidet. Nun hat der Bürgermeister in seiner Residenz ein Bankett gegeben, zu dem er Menschen aller Klassen einlädt. Somit weist der Gesandte viele Male darauf hin, dass der Bürgermeister einer bestimmten Gruppe zugehörig ist, die man der Unterschicht zuordnen kann. Ḥlī wirkt hier als Zuschreibender, der andere Personen und Gruppen durch soziale Grenzmarkierungen als nichtzugehörig einstuft und gegenüber sich selbst unterordnend platziert.

Degradierend und demütigend ist für den iranischen Botschafter das Verhalten der Lady Mayoress, der Tochter des Bürgermeisters. Sie begrüßt die Gäste bei ihrem Eintreten nicht angemessen genug. Eine weitere Grenze markiert der Autor, indem er sich als Iraner unterschiedliche und besondere Rechte im Vergleich zu den anwesenden Engländern aus der niedrigen sozialen Klasse zuspricht. Er sei schließlich kein Engländer! Ihm müsste man mehr Achtung und Höflichkeit schenken als den anderen Teilnehmenden. Als Ḥlī das Fest wegen Unhöflichkeit und Missachtung verlässt, macht er zum Schluss wieder eine Bemerkung über die soziale Herkunft des Bürgermeisters: Er ist nicht einmal ein Weinverkäufer! Er ist ein Brandy-Verkäufer, der einen viel niedrigeren Status einnimmt.

Was in der vorigen Passage veranschaulicht wurde, ist ein Fall der symbolischen Exklusion, woran Abul Hassan sowohl als Exkludierter wie auch als Exkludierender beteiligt ist. Aus dem Abschnitt geht hervor, dass der iranische Gesandte sich einer höheren Gesellschaftsklasse als die der Anwesenden zugehörig fühlt. Nun wird er auf dem Bankett nicht so, wie er erwartet hat, empfangen. Nicht nur sind seine Erwartungen enttäuscht worden, er fühlt sich von der Gastgeberin misshandelt. Die hier empfundene Asymmetrie dient als eine strukturelle Voraussetzung für die Ingangsetzung des Stigmatisierungsvorgangs. Die zuschreibende Person (hier der Autor) bezieht sich auf ein selbstverständliches Wissen über den niedrigen Status einer Person oder Gruppe und unterstellt ihnen diskreditierende Eigenschaften und Verhaltensweisen (vgl. Stenger 1998: 338).

### 2.1.2.3 Mischformen

In Mischformen werden unterschiedliche Fremdheitstypen miteinander in einem Fremdheitsgemeinde zusammengebracht. Häufig geschieht es, dass das kulturell Unvertraute auch sozial (symbolisch und/oder material) exkludiert wird.

Im Folgenden werden die aussagekräftigsten Mischformen, die sich in Begegnungen mit dem Fremden herauskristallisiert haben, herausgearbeitet.

- i. Faszinierende Kompatibilität (statt der Unterlegenheit des Eigenen wird die Überlegenheit des Fremden akzentuiert)

Abo-l-Hasan Hān führt die Verherrlichung besonderer Eigenschaften des englischen Prinzen so weit, dass er folglich (durch den Mund seines Begleiters Sir Gore Ouseley) behauptet, dass die Bevölkerung Englands und dessen Kolonien bereit sind, aufgrund dieser Besonderheiten, sich für ihr Land zu opfern:

“‘*Sobhanallah!* God! God’ I said to Sir Gore Ouseley. ‘How extraordinary it is that so powerful a Prince acts with such condescension to ordinary people!’ My dear friend explained that it was because of this that people of England and her colonies revere the monarchy and are willing to sacrifice themselves in time of war. England is a country full of wonders: her Government of ministers, generals and admirals, her architecture and inventions amaze even the wisest of men. It seems God who created the universe choose special people on whom to shower special blessings.” (S. 172).

Wie bereits in den Abschnitten zuvor thematisiert wurde, spricht der Verfasser den Engländern ein spezielles Attribut zu, das er als besonders aneignungswürdig für die eigene Ordnung wahrnimmt. Nämlich Bescheidenheit und Demut der Würdenträger und Hochrangigen (in diesem Fall des englischen Prinzen) am englischen Hofe gegenüber dem Volk. Genau dies ist auch der Grund, dass die Bevölkerung der Monarchie huldigt und bereit ist, sich für ihr Land zu opfern. Kulturell hat diese Einstellung für den Verfasser einen hohen mimetischen Anspruch, da die gleiche Funktion (das Aufrechterhalten der Monarchie und die Aufopferungsbereitschaft für das eigene Land) auch im eigenen Land erwünscht und höchst erstrebenswert sind. Im zweiten Paragraphen geht der Erfahrungsmodus von der Unvertrautheit auf die Nichtzugehörigkeit über. Das englische Regierungssystem wird symbolisch aufgewertet und allen anderen Ländern gegenüber höher gestellt. Die Engländer werden als das auserwählte Volk Gottes repräsentiert, dem besondere Privilegien zuteil wurden. Somit wird die Anpassungswürdigkeit bestimmter Verhaltensweisen und Eigenschaften der Engländer umso mehr betont und in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt.

ii. Wo das Eigene herabgewürdigt und als Inkommensurables exkludiert wird  
(gleichzeitig wird das Fremde geehrt und gelobt)

a. Die Debatte über die Frauen

Trotz der herrschenden Unterschiede ist Abo-l-Hasan Hān ein strikter Befürworter der Aufhebung kultureller Grenzen zwischen europäischen und iranischen Frauen. Im Reisetext wird häufig auf Situationen verwiesen, in denen der Autor zwar auf die Differenzen zwischen beiden Gruppen hindeutet, diese aber keineswegs als unaufhebbar betrachtet:

“Observing that such an assembly was strange to me, Mrs. Perceval said: ‘I see that you are surprised to find men and women eating together. But be fair! Is not our custom better than yours, which keeps a woman hidden behind the veil?’ I had to reply: ‘Your custom is better indeed. A veiled woman, with downcast eyes, is like a cage bird: when she is released she lacks even strength to fly around the rose-garden. [aber unverhüllte Frauen sind wie Vögel mit geöffneten Flügeln, sie haben unzählige Gärten besichtigen können und sind somit mit zahlreichen Tugenden verziert. (S. 163, persische Ausgabe)]’” (S. 98).

In einer Versammlung, wo Frauen und Männer sich zueinander gesellt haben, bemerkt die Gastgeberin, dass der iranische Botschafter davon überrascht wirkt. Daraufhin fragt sie ihn nach seiner Meinung über englische Gebräuche und Sitten („custom“), darunter die Erscheinungsform englischer Frauen. In einer binären Gegenüberstellung werden englische Frauen als Trägerinnen sämtlicher Sinnmuster und -elemente einer fortgeschrittenen Kultur und Tradition auf der einen Seite, und die iranische Frauen als Vertreter nachrangiger und unentwickelter Gebräuche und Sitten auf der anderen Seite dargestellt. Insofern wird den iranischen Frauen die Außenseiterposition zugewiesen und ihnen wird die Anerkennung der Gleichwertigkeit vorenthalten. Der Autor bestätigt die sozialen Grenzen, die somit zwischen einem Wir und einem Ihr sichtbar geworden sind, indem er selbst die symbolische Exklusion hervorhebt und die verschleierte Frauen Irans als Vögel, gefangen im Käfig, beschreibt, die im Falle einer Befreiung nicht einmal die Kraft besitzen, über dem eigenen Garten zu fliegen. Wohingegen die englischen Frauen die Freiheit besäßen, unzählige Gärten zu besichtigen und sich zu entwickeln.

An einer anderen Stelle im Text wünscht er sich ausdrücklich Aneignungsprozesse für die Annahme des „Neuen“ und „Unvertrauten“: “I wish the women of Iran could be more like the women of England.” (S. 135). Seine konkrete Wunschaussage ist ein klares Zeichen dafür, dass trotz der herrschenden Kluft das Unvertraute ein potentiell Eigenes ist bzw. gewisse Grade an Überschaubarkeit besitzt und man dies von Unvertrautheit in Vertrautheit verwandeln kann, wenn man nur will. Seiner Ansicht nach haben wir es hier mit mehr oder minder durchlässigen Grenzen zu tun, die das Potential besitzen, passiert zu werden. Somit



kann das kulturell Unvertraute durch Aneignungsprozesse sogar bis hin zu einer Internalisierung fortschreiten:

“As God is my witness I wish the women of Iran could be more like the women of England. Iranian women are chaste because they are forced to be – they are shut away from men; but Englishwomen are chaste by choice. They are free and independent and responsible only to their husbands, whom they look upon as the only man in the world.

They do not hide themselves away, but appear veil-less in society;[...].” (S. 135).

Wieder wird iranischen Frauen im Verhältnis zu englischen Frauen ein niedriger Status zugewiesen und diskreditierende Eigenschaften und Verhaltensweisen werden zugeschrieben: Englische Frauen sind tugendhaft aus eigenem Willen und aufgrund ihrer Selbstbestimmungsfreiheiten, nicht wie iranische Frauen, die unter Zwang und Druck stehen.

#### b. Selbstexklusion

Im folgenden Zitat legt der Verfasser dar, wie er seine Diener wegen eines Bordellbesuchs bestrafen ließ. Eine ganze Nacht in einem Bordell zu verbringen, ist für einen Muslim nicht erlaubt, schon gar nicht für Mitglieder der iranischen Gesandtschaft, die Vieles zu berücksichtigen haben. Im unteren Fall ist die Unvertrautheit inkommensurabel, weil zum einen die iranischen Diener als Muslime ein Bordell aufsuchen und sich somit sittenlos und unmoralisch verhalten; zum anderen ist es für den Autor inakzeptabel, dass seine Bediensteten als Repräsentanten Irans dies in einem fremden Land getan haben. Hierbei ist das Fremde die Verhaltensweise der Angestellten, die sich in Bereiche begeben haben, die mit Ilčīs einverleibtem und anerkanntem Verständnis von „Sittlichkeit“ unvereinbar sind:

“I was told that one of my Iranian servants had spent the night in a brothel. I ordered that he be brought before me and his head shaved.” (S. 252).

Im obigen Textabschnitt wird eine Selbstexklusion dargestellt. Die Bediensteten, die prinzipiell zur Gruppe des Eigenen gehören müssen, werden aufgrund ihres Fehlverhaltens und abweichender kultureller Praktik aus dem moralischen Universum der Gruppe ausgeschlossen. Die Inkommensurabilität ihrer Handlung bleibt nicht nur auf der Ebene unvereinbarer Wirklichkeitsordnungen bestehen; durch die Bestrafung der Diener und somit die Konkretisierung des Ausschlussvorgangs werden zwei Fremdheitsformen (kulturelle und soziale Fremdheit) miteinander verknüpft.

#### iii. Wo das Fremde herabgewürdigt und als inkommensurabel exkludiert wird

Die Konstruktion inkommensurabler Unvertrautheit und ihre Verknüpfung mit symbolischer Exklusion des Fremden tritt in Abo-l-Ḥasan Ḥāns Reisebericht eher selten auf. Die wenigen

Momente, die umrissen werden, folgen einer einheitlichen Thematik: die Nichtstuerei und Trägheit der wohlhabenden Schicht in England. Dabei werden jegliche Aneignungsversuche, die Fremdheit zu überwinden und das Fremde verständlich und überschaubar zu gestalten, unterlassen.

In allen Situationen, in denen die Fremdhheitskonstruktion als Mischform kultureller und sozialer Fremdheit (inkommensurable Unvertrautheit und symbolischer Exklusion) auftritt, werden durch Szenen des Zeitvertreibs der Engländer zu ihrem Vergnügen veranschaulicht. Ausführliche Schilderungen von Pferderennen und völliges Unverständnis darüber prägen den Inhalt des nächsten zitierten Abschnitts:

“I was amazed that these gentlemen should choose to dress in the livery of carriage-drivers and apparently enjoy driving in the pouring rain! My friends assured me that in this season it is custom for these gentlemen to parade in drivers’ livery and demonstrate how well they can drive their own carriages. Still, I felt sorry for them in the rain.

I thought about this sport and concluded that these young men are trying to impose some kind of discipline on their idle lives: they do nothing all day long but write letters or walk about town twirling their watch-chains; and their evenings are spent at the theater in order to impress the ladies.” (S. 235).

Die ganze Aktion ist für ihn sinnlos und absurd. Die Beteiligten tun ihm sogar leid. Er hat über diese unvertraute und fremde Sportart reflektiert und hat Konsequenzen gezogen: Diese jungen Männer, die solch einen Sport betreiben, sind auf der Suche nach einem Sinn für ihr trüges, müßiges Leben. Die kulturellen Grenzen zu diesem sich der Aneignung widersetzenden Phänomen werden dort deutlich, wo der Autor mehrere Male auf die Unfassbarkeit und Unverständlichkeit des Sachverhalts verweist. Nicht nur die Wirklichkeitsordnung und deren fremde Sinn- und Wissens Elemente bleiben für İlçî auf Dauer fremd und ungreifbar, auch soziale Grenzen werden hier sichtbar: Der Verfasser schreibt den jungen Männern Verhaltensweisen, Denkmuster und Eigenschaften zu, die sie letztendlich als nichtzugehörig zur eigenen Gruppe und als Außenseiter ausschließt. Hier wird den abweichenden Personen sowohl eine auf Dauer fremde Wirklichkeitsordnung als auch ein symbolisch inferiorer Status unterstellt.

Im Mittelpunkt von Abul Hassans Auffassungen zum alltäglichen Zeitvertreib der Engländer steht die Ansicht, dass sie grundsätzlich in ihren Vergnügungsaktivitäten (Opern- und Theaterbesuche, Bankettveranstaltungen, Festlichkeiten und Feierlichkeiten etc.) verschwenderisch und ostentativ handeln:

“Night and day, it seems the English think only of pleasure.” (S. 155).

Und wenn es um Unterhaltung und Amüsement geht, sind sie bereit, ein Vermögen auszugeben:

“The English devote themselves to pleasure and to entertaining each other on a lavish scale.” (S. 64).

Andauernde Differenzen zu den Engländern und die Art und Weise ihrer Freizeitbeschäftigungen werden hier nicht nur anhand kultureller Grenzen dargestellt und verfestigt, sie werden zugleich auch mittels sozialer Grenzen als minderwertig und mangelhaft charakterisiert. Sogar die Möglichkeit einer Kompatibilität bzw. einer Anerkennung wird abgelehnt.

### **2.1.3 Zusammenfassung**

Abo-l-Hasan Hān bekennt selbst, dass ihm kaum etwas in England missfallen hat, sodass manche sogar den Verdacht geschöpft haben, dass er auf die Seite der Engländer gewechselt sei: “I found so little bad that some people thought I had written only to flatter the English people. But truly, I wrote only what I had seen – both good and bad – without adding or eliminating.” (S. 248).

Kritische Formulierungen sind daher in seinem Bericht eine Seltenheit. Auch asymmetrisch gekennzeichnete Beziehungen, in denen die Nachrangigkeit des Eigenen reproduziert wird, tauchen selten auf. Zwar ist das besuchte Land extrem unvertraut und faszinierend zugleich, es existieren jedoch nur sehr wenige Hinweise auf die Unterlegenheit des eigenen Landes. Der Autor beschreibt in seinen Auffassungen sogar manche Verhältnisse als ebenwürdig und schlägt vor, in manchen Fällen die gegebene Situation im Iran als eine kompatible und einsetzbare Alternative für die Lage in England zu betrachten (vgl. S. 119, 171 persische Ausgabe). Diese Einstellung würde im Zusammenhang mit dem Problem der Aufrechterhaltung der nationalen Würde in den öffentlich-staatlichen Berichten Sinn machen. Fälle der Wahrnehmung asymmetrischer Fremdheitskonstruktionen treten hauptsächlich in Mischformen auf und enthalten sogar Momente der Herabwürdigung und Abwertung des Fremden (in Gegensatz zu Gesandtschaftsberichten Ende des Jahrhunderts, die zum größten Teil das Eigene abwerten und diskreditieren, während sie das Fremde symbolisch aufwerten und ihm positive Zuschreibungen beimessen). Dementsprechend ist die wahrgenommene Asymmetrie in den Beziehungen gegenseitig: Sowohl Überlegenheitsgefühle als auch Unterlegenheitsgefühle sind präsent. Das Eigene wird nicht degradiert und abwertend dargestellt. Generell wird die Haltung vertreten, dass bestehende Versäumnisse aufgeholt

werden können und deshalb prinzipiell kein allzu großer Rückstand und mithin asymmetrische Machtrelationen zu spüren sind.

## **2.2 Der Bericht von Mīrza Šāleḥ Šīrāzī über seine Reise nach Europa (1815/1230-1819/1234)**

Der Reisebericht des Mīrza Mohammad Šāleḥ Šīrāzī ist ein Resultat seines vierjährigen Aufenthalts in England als ins Ausland entsandter Student und seiner Reise dorthin (1815-1819). Beginnend schildert Mīrza Šāleḥ in *Safarnāmeḥ Salih Šīrāzī be Farang*, wie er versucht, einem seiner Freunde zu erklären, warum er darauf besteht, diese Reise zu unternehmen (vgl. Šīrāzī 2008/1387: 92<sup>45</sup>). Seine Argumentation untermauert er, indem er seinem Freund die Ziele der bevorstehenden Reise beschreibt: Erstens bekomme er die Möglichkeit, seine Religion mit anderen Religionen zu vergleichen und diese somit zu bewerten. Durch Nachforschung und Recherche würden der Wert seines Glaubens und seine Überzeugung gesteigert. Zweitens würde er von der Welt und ihren Verhältnisse mehr erfahren. Drittens würde er imstande sein, nach seiner Rückkehr in die Heimat einigen Muslimen zu nutzen (vgl. S. 93). Im Anschluss deutet er darauf hin, wie stark ihm generell von Freunden und Verwandten von dieser Reise abgeraten wurde, und dass er mit vielgestaltigem Einspruch zu kämpfen hatte, um letzten Endes seinen Willen durchzusetzen und seinen Freundeskreis und seine Verwandtschaft zu überzeugen.

Hier wird deutlich, wie bedeutend es für den Reisenden war, den Zweck und das angestrebte Ziel einer langen Reise nach Europa zu exemplifizieren und ausdrücklich dazu Stellung zu nehmen. Als Gründe für die Reise benennt Mīrza Šāleḥ ausschließlich pragmatische, auf den Nutzen der eigenen Landsleute gerichtete: In der Auseinandersetzung unterschiedlicher Religionen verfestigte sich die eigene Überzeugung umso mehr. Die fremden Verhältnisse und Relationen anderer Weltregionen und ihrer Menschen würden für ihn verständlicher und übersichtlicher. Zuletzt und am wichtigsten (die Bedeutsamkeit des letzten Arguments wird im Laufe der Reise und im Text immer deutlicher) sind der Nutzen und die Bedeutung, die er nach der Reise für die eigenen Landsmänner haben werde.

---

<sup>45</sup> Die zitierten Textabschnitte von Mīrza Šāleḥs Reisebericht sind aus dem original persischen Text „*Safarnāmeḥ-hā Mīrza Šāleḥ Šīrāzī*“ (2008/ 1387) und eigene Übersetzung. Bei Textauszügen und Verweisen auf den Text wird die jeweilige Seitenzahl angegeben.

Die Reiseroute verlief über Armenien, Georgien, Russland und dann über den Seeweg nach England. Von seinem Aufenthalt in Russland und besonders in St. Petersburg berichtet Mīrza Šāleḥ ausgesprochen ausführlich. Russland ist das erste große „Aus-Land“, das er betritt<sup>46</sup>.

Der Aufbau von *Mīrza Šāleḥ's Safarnāmeḥ* tendiert, wie seine Vorgänger, zur Einsetzung traditioneller Strukturen des persischen Reiseberichts. Lange, detailreiche Exkurse über zumeist historische, soziale, geographische, ökonomische und ökologische Gegebenheiten der jeweils bereisten Länder zählen zu dieser Bezugnahme auf bereits vorhandene Topoi der Reiseberichterstattung. Speziell über England erstrecken sich seine Abhandlungen über knapp einhundertsechzig Seiten. Das historische Material umfasst den Zeitraum vom 5. bis zum 19. Jahrhundert (vgl. Rastegar 2007: 81).

Zwar ist die enzyklopädische Informationsvermittlung der traditionellen Reiseberichterstattung ähnlich, der Zweck hat sich allerdings geändert. Mīrza Šāleḥ untermauert seine Gründe für die Darstellung des Geschichtsablauf Englands, indem er den Verlauf der Entwicklung des Landes und seiner Einwohner/innen als einen Prozess beschreibt. Dieser reiche von primitivster Stufe („unzivilisierte Barbaren“) bis zum höchsten Entwicklungsgrad [*taraqqī*], wobei er betont, dass genau aufgrund dieses graduellen Fortschritts von größter Bedeutung sei, die Geschichte Englands von Anfang an zu beschreiben (vgl. S. 296). Weiterhin betont er, dass er bei der Nachzeichnung der Geschichte der Könige Englands, die Darstellung ihres Entwicklungsverlaufs [*tarīq-e taraqqī*] beabsichtige und nicht ihrer jeweiligen persönlichen Geschichte (vgl. S. 361). Er führt quasi die Genese des englischen Werdegangs für sein iranisches Lesepublikum auf, um eine alternative Entwicklungsmöglichkeit darzustellen, die für seine Landsleute den Weg des Aufstiegs aus einer anderen Perspektive schildert. Damit intendiert er implizit, diesen Aufstieg als ein kompatibles Leitmodell für sein eigenes Land vorzustellen.

### 2.2.1 Autor-Akteur

Wie bereits geschildert, erweckten die desaströsen, sich wiederholenden Verluste gegenüber Russland und die Gewissheit, diesem Land unterlegen zu sein, in dem damaligen Gouverneur und Kronprinz, ‘Abbās Mīrzā, ein dringendes Verlangen, die zivilisatorischen

---

<sup>46</sup> Die wesentlichen Themen von *Mīrza Šāleḥ's* Russlandreisebericht sind: der Entwicklungsgrad und die (geographische) Zwischenlage Russlands, wie der Fortschritt erlangt wurde, welche Reformen von den Herrschern (Peter der Große, Katharina die Große) durchgeführt wurden. Auch der Import, die Imitation und Adaption sämtlicher Einrichtungen, Institutionen, Regelungen und Ordnungssysteme aus dem europäischen Ausland (*Farang*) und religiöse Angelegenheiten russischer Einwohner/innen werden thematisiert.

Errungenschaften europäischer Staaten näher kennenzulernen und sich selbst sowie seinem Land zunutze zu machen.

Eine seiner Handlungen war es, junge Studenten ins Ausland zu schicken und sie unterschiedliche Fächer studieren zu lassen. Zunächst war es im Jahre 1808 Fath Ali Shahs Wille gewesen, einen Prinzen an Napoleons Hof zu entsenden, damit ihm dort die Möglichkeit gewährt würde, sich bestimmte Fähigkeiten und Kenntnisse anzueignen. Zudem war dies als Geste gedacht, um das Bündnis der Freundschaft zwischen den Staaten Iran und Frankreich zu stärken. Seinen Vorschlag reichte er weiter an General Gardene, der sich zu dieser Zeit im Iran aufhielt. Dieser Plan konnte jedoch niemals realisiert werden, da die Gardene-Mission sich mit der Zerrüttung der französisch-iranischen Beziehungen nach Frankreich zurückzog (vgl. Ringer 2001: 26).

Einige Jahre später bot ‘Abbās Mīrzā diesmal den Engländern an, Studenten nach England zu schicken. Mit einer ähnlichen Absicht wie die Franzosen befürworteten nun die Engländer diesen Plan. In einem Brief seitens des britischen Generals in Indien wurde vermerkt, dass die Zuständigen besonders aufmerksam sein müssten, was das Vertrautwerden der Studenten mit der englischen Kultur angehe: Man sollte darauf achten, dass die Studenten die englische Sprache gut beherrschten, die englische Literatur kennenlernten und dass auch unbedingt eine Begegnung mit dem Prinzregenten stattfinde (vgl. Mīnovī 1973: 399).

Mīrza Mohammad Šāleḥ Šīrāzī war einer der fünf Stipendiaten aus dem Kreis der Höflinge ‘Abbās Mīrzās, der sich im Jahre 1815 auf Kosten des iranischen Staates zur Fachausbildung nach London begab. Wie genau und mit welchen Kriterien die Gesandtschaft auserwählt wurde, ist nicht bekannt. Fest jedoch steht, dass die Auserwählten alle (außer einem, Ostād Moḥammad ‘Alī, der aus sozial schwachen familiären Verhältnissen stammte) in Beziehung zum königlichen Hofe standen.

‘Abbās Mīrzā ließ den Kanzleischreiber, Mīrza Šāleḥ nur widerwillig mitgehen. Auch ihm war zunächst, wie den weiteren vier Studenten, ein technisches Studium zugeordnet<sup>47</sup>. Mīrza Šāleḥ jedoch lehnte dies ab. Er erklärte, für technische und militärische Sachverhalte unbegabt zu sein, und verlangte die Erlaubnis, in England europäische Sprachen, Literatur und Philosophie zu studieren (vgl. Farman Farmayan 1968: 12, Bahār 1970/1349: 340, Mīrza Šāleḥ 2008/1387: 46). Ausschlaggebend für ‘Abbās Mīrzās Entschluss, ihn dennoch zu entsenden, „war wohl der Umstand, daß sich Mīrza Šāleḥ in der Begleitung eines britischen Offiziers namens D’Arcy, der sich im Rahmen einer britischen Sondergesandtschaft für

---

<sup>47</sup> Für die Studenten mit den Namen Mīrzā Sayyed Ġa‘far, Mīrzā Moḥammad Ġa‘far, Mīrzā Reżā Solṭān Tūḫāneh und Ostād Moḥammad ‘Alī wurde jeweils Ingenieurwissenschaften, Medizin, Artillerietechnik und Geschützbau zum Studium vorhergesehen (vgl. Ringer 2001: 29).

längere Zeit in Tabriz aufgehalten hatte und dem Mīrza Šāleḥ als Betreuer beigegeben worden war, schon einige englische Sprachkenntnisse angeeignet hatte“ (Fragner 1979: 14)<sup>48</sup>. Für jeden der fünf Studenten war ein Jahresstipendium vorhergesehen und der erwähnte Kolonel Joseph D’Arcy, der in Tabriz als Kolonel Khan bekannt war, war zum Reisebegleiter und Betreuer der Gruppe bestimmt worden<sup>49</sup> (vgl. Bahār 1970/1349: 340).

Mīrza Šāleḥ war in Schiraz geboren, studierte dort und ging bei dem Kronprinzen, ‘Abbās Mīrzā, in der Stadt Tabriz in den Dienst. Seine Zeit in England verbrachte er mit dem Studium des Englischen, Lateinischen und Französischen. Auch eignete er sich mit großem Interesse Kenntnisse der abendländischen Philosophie und Geschichte, aber auch praktische Fähigkeiten in Buchdruck und Pressewesen an (vgl. Fragner 1979: 15). Er war der erste Iraner, der die Oxford University besuchte. Nach seiner Rückkehr in die Heimat wurde er zum offiziellen Übersetzer ‘Abbās Mīrzās ernannt. Aufgrund seines Europawissens wurde er als Vertrauter und Berater in (außen-)politischen Angelegenheiten eingesetzt. Er fungierte als Kontaktperson zwischen ‘Abbās Mīrzā, dem König (Fath ‘Alī Šāh) und europäischen Missionen in den Iran. Er wurde auch mehrfach mit unterschiedlichen politischen Delegationen ins Ausland geschickt. 1822 wurde er als diplomatischer Botschafter nach Großbritannien entsandt. Ebenfalls wurde er 1829 als Begleitung des Prinzen Ḥosrou Mīrzā nach St. Petersburg auserwählt. Auch nach der Zeit Fath ‘Alī Šāhs wurde er unter Moḥammad Šāh als „*Mostoufi-ye Nezām*“ (Staatsbuchhalter) eingesetzt (vgl. Ringer 2001: 30)<sup>50</sup>. Darüber hinaus gründete er nach seiner Rückkehr die erste Zeitung in Tabriz. Ferner führte er, von seiner Reise nach Russland, 1829 etliche Druckmaschinen in den Iran ein. 1837 veröffentlichte er die erste Zeitung mit dem Namen „*Kāgaz-e Aḥbār*“ (vgl. Farmayan 1968: 122), indem er die Druckmaschine, die er erstmals 1819 aus England eingeführt hatte, applizierte. Wegen mangelnder Unterstützung seitens Moḥammad Šāhs wurde die Zeitung nicht mehr als zwei Jahre verlegt (vgl. Ringer 2001: 37).

Mīrza Šāleḥs Reisebuch ist in der Art eines unregelmäßig geführten Tagebuchs gestaltet und unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Tabriz, wohl noch im Jahre 1819, auf der Grundlage seiner Aufzeichnungen aus vier Jahren entstanden.

---

<sup>48</sup> Mīrza Šāleḥ war zuvor (ungefähr drei Jahre vor seinem Aufbruch nach England) beauftragt worden, Sir Gore Ouseley und seine Frau nach Teheran zu begleiten. Auf dem Weg nach Teheran schaffte er es, mit Hilfe Sir Gore Ouseley und seines Bruders William Ouseley einen Reisebericht anzufertigen, den er später bei seiner Europareise als Leitmodell einsetzte (vgl. Mīrza Šāleḥ 1387/2008: 22).

<sup>49</sup> Die Verteilung der Gelder unter den Studenten war ebenso Aufgabe des Colonels, die er jedoch massiv vernachlässigte. Seine Verweigerung der Vergabe an Unterhaltsleistungen an die Studenten verursachte außerordentliche Schwierigkeiten, für ihre Unterkunft und ihr Studium in England aufzukommen. Siehe dazu: Mīrza Šāleḥ (2008/1387: 28f.) und Šahīdī (1983/1362: 22).

<sup>50</sup> Auch die weiteren Studenten fanden jeweils gemäß ihres Studiums im Staatsapparat Verwendung. Siehe dazu: Mahbubi Ardakani (1975: 176-179) und Wright (1985: 81-83).

„Was Mīrza Šāleḥ von vielen seiner Vorläufer auf dem Gebiete der Reise- und Erinnerungsliteratur abhebt, ist die Tatsache, daß er sich selbst in diesen Schilderungen nicht nur als Medium der Wahrnehmung und Aufzeichnung begreift und allenfalls den Hinweis auf seine Augenzeugenschaft als Bekräftigung seiner Glaubwürdigkeit erteilt: Mīrza Šāleḥ versteht sich selbst stets als untrennbaren Bestandteil seiner Erlebnisse.“ (Fragner 1979: 16).

Das Reisebuch entfernt sich von der traditionell-polyhistorischen und komplexen Erzählweise der damaligen zeitgenössischen Reiseliteratur und nähert sich an einen subjektiveren, persönlicheren und schlichter gestalteten Schreibstil an. An diesem Stil haben sich viele nachfolgende Reisebeschreibungen orientiert. Demnach ist Mīrza Šāleḥ als der früheste persische Erinnerungsautor modernen Stils zu bewerten, sowohl was den sprachlichen Ausdruck anbelangt, als auch hinsichtlich der persönlichen und intimen Gestaltung des Inhalts (vgl. ebd., 18).

## **2.2.2. Die Analyse**

### **2.2.2.1. Kulturelle Fremdheit**

Im Folgenden werden die drei Kategorien der Unvertrautheit, die jeweils Anfang, Mitte und Ende dieses Kontinuums kennzeichnen (und damit Zonen größerer und geringerer Unvertrautheit darstellen), anhand der aufgezeichneten Fremdheitserfahrungen aus dem Reisebericht Mīrza Šāleḥ s bearbeitet und zur Analyse gestellt. Bei den Kategorien handelt es sich um die kompatible, die ambivalente und die inkommensurable Unvertrautheit.

#### *A. Kompatible Unvertrautheit*

Ein großer Teil von Mīrza Šāleḥ s Reisebericht ist der Exkurs, in dem er sich eingehend mit der Geschichte und Gegenwart Englands auseinandersetzt. In diesem ausführlich geschilderten Abschnitt des Berichts werden hauptsächlich Themen behandelt, die Mīrza Šāleḥ als nützlich identifiziert und deren Kenntnis er für seine Landsleute als vorteilhaft und profitabel annimmt. Die Themen sind weitaufgespannt zwischen Beschreibungen von fremden, für ihn neuen Orten und Räumen (Kaffeehäuser, Hotels, Theater, Parks, Museen, Bibliotheken, Fabriken etc.), Anstalten und sozialen Einrichtungen (Krankenhäuser, Hospitale, Irrenanstalten, Waisenhäuser, Gefängnisse etc.) und politischen und anderen Institutionen (Unterhaus und Oberhaus, Gericht, Stadtkommune, Versicherungsinstitute etc.). Wirtschaftliche und gesellschaftsrelevante Sachverhalte wie Landwirtschaft, Religion, Handels- und Finanzwesen, Bildung, Bauwesen, Freizeitgestaltung, Ehe, Familie, Erziehung



und kulturelle Bräuche und Sitten (wie Kleidung, Essengewohnheiten, Verhaltensweisen und Handlungsorientierungen etc.) schildert er detailliert und umfangreich. Mīrza Ṣāleḥ berichtet bewundernd, er begutachtet das Vorgefundene zum größten Teil positiv und bewertet es als aneignungswürdig.

Im Folgenden werden die Fälle berücksichtigt, die weniger enzyklopädischen Charakter haben und denen der Autor wiederholt spezielle Beachtung geschenkt hat. Damit versucht er sich zugleich vom gängigen Diskurs der Reiseberichtserstattung (der reinen Datenvermittlung) zu lösen und lässt seine eigene, persönliche Sicht in den Text einfließen.

i. England, Land der Freiheit

Über den hohen Entwicklungsstand Englands zeigte Mīrza Ṣāleḥ sich verwundert. Er setzte sich intensiv mit der Geschichte Englands und deren Entwicklungsverlauf auseinander und recherchierte ausführlich über die Genese und Modalität der englischen Herrschaft. Das Hauptziel seiner Forschung war die Erkundung des Ursprungs der Fortschrittlichkeit und damit des wirtschaftlichen, sozialen wie politischen Vorsprungs der Engländer:

„Beim Niederschreiben der Geschichte der Könige ist meine wesentliche Absicht die Schilderung des Entwicklungspfad des dieses Landes gewesen. Die Geschichte der Könige persönlich hat mich dabei viel weniger interessiert.“ (S. 361)

Der gesellschaftlichen Entwicklung und deren Genese, soll also nachgegangen werden. Denn es sollen durch Annäherungs- und Erkenntnisversuche die Grenzen aufgehoben werden, somit die eigene Gesellschaft für die Aneignung positiver Entwicklungen auf höchster Stufe vorbereitet werden.

Im folgenden Zitat setzt der Autor die Geschichte Großbritanniens mit dem Arabien gleich. Mit dieser Gleichsetzung schafft er für seine Leser ein vertrautes Bild, mit dessen Hilfe er sich dem Unvertrauten nähern und es zum Teil verständlicher machen will. Dadurch stellen sich die Grenzen zu dem Fremden und Unvertrauten nicht mehr als undurchlässig dar. Vielmehr kommt das Kompatible und Vertraute an dem Unvertrauten ans Licht: Genau wie andere Länder hatte auch England eine Frühphase der Barbarei. Auch seine Bewohner waren einst primitiv und gewalttätig. Von ihrer gegenwärtigen fortschrittlichen Zivilisation waren sie demnach einmal weit entfernt. Auf dieser Weise impliziert der Autor die Möglichkeit, sich diesem Weg anzuschließen bzw. sich diesen anzueignen. Dies sei der Weg des Fortschritts [*tarīq-e taraqqī*]:

„Da ich mich einige Zeit ausführlich mit der Geschichte Englands beschäftigt habe und mich mit seiner Herrschaftsart und deren Anbruch, einigermaßen auskenne, ist hierbei meine persönliche Auffassung, dass dieses Land – wie andere Länder, z.B. Arabien – eine

Bevölkerung besaß, die schlichtweg Blut vergossen hat und verdorben war. Seit vierhundert Jahren jedoch haben sich die Einwohner einem Weg zugewandt, durch den sie sich in der Tat zu einem der besten Länder der Welt entwickelt haben. Jeder König hat sich mit unterschiedlichen Mitteln dem Fortschritt und der Erziehung seiner Landsleute gewidmet. Und der nachfolgende König hat sich um Vollendung dessen bemüht, was sein Vorgänger eingeleitet hatte.“ (S. 296).

Im zweiten Teil des Abschnitts versucht Mīrza Şāleḥ zu schildern, wie sich England als eines der „besten Länder der Welt“ (ebd.) entfalten konnte. Zwei Gruppen haben sich der Entwicklung dieses Landes gewidmet: die Einwohner/innen und die Herrschenden. Die Könige und die Bevölkerung stehen in Einklang miteinander, denn beide verfolgen das Ziel, sich dem Fortschritt des Landes zu widmen. Ein weiteres Merkmal für den Erfolg Englands sieht der Autor in der Kontinuität, mit der sämtliche Pläne verfolgt werden. Die Könige sind alle auf die Erziehung ihrer Landsleute fokussiert und bei der Durchsetzung ihres Vorhabens sind keine Brüche und Diskontinuitäten festzustellen.

Weiterhin ist die Gesetzesordnung in England ein Differenzierungsmerkmal, wodurch er gleichermaßen eine Differenz markiert und auf die Möglichkeit einer Übernahme in die eigene Wirklichkeitsordnung verweist:

„Die Staats- und Regierungsgesetze Englands sind sehr eigen. Das heißt, kein Land auf dieser Welt ist weder dermaßen systematisch noch in dieser Weise geordnet. Es wurde jahrelang gekämpft, geopfert und Blut vergossen, bevor sie ihren heutigen Stand erreicht haben.“ (S. 429).

Anhand eines Beispiels ist der Autor bemüht, zu verbildlichen, wie vor allem die Regierungskader Englands versuchen, sich nach dem Gesetz zu richten und zudem die Abweichler zu bestrafen.

„Hier [in London] hat ein dürftiger Handwerker einen kleinen Laden, der genau in der Straßenmitte platziert ist. Seit sechs Monaten bemüht man sich, seinen Laden in der Gasse zu verlegen, er wehrt sich jedoch dagegen. Sogar, wenn die ganze Armee ihn umzingeln würde, dürften sie ihn dennoch nicht mit Zwang umstimmen. Und am sonderbarsten ist, dass sogar der Prinz weder ihm noch seinem Eigentum irgendwelchen Schaden zufügen darf. Dieses Land nennt man das Land der Freiheit. Ein Land, das sich trotz Sicherheit und Freiheit an eine Ordnung hält, die vom König bis zum Bettler akzeptiert wird. Jeder, der nur ein wenig von diesem Ordnungsprinzip abweicht, wird umgehend bestraft.“ (S. 295f.).

Interessant ist dieses Fallbeispiel für Mīrza Şāleḥ insofern, als für ihn dadurch bestimmte Zusammenhänge des Rechts- und Justizwesens in England deutlich werden. Sogar der Prinz verfügt nicht über die Befugnis, Maßnahmen zu ergreifen. Unter Rechtsstaatlichkeit versteht

der Autor, dass Freiheit und Herrschaft des Gesetzes einander nicht ausschließen. Trotz der Freiheit orientiert sich jeder an der Gesetzesordnung. Es herrscht ein Gleichberechtigungsprinzip gegenüber dem Gesetz und nur die gesetzgebende Gewalt hat die Zuständigkeit für einen militärischen Einsatz und nicht die Armee.

Hier ist das Wissen über die fremde Wirklichkeitsordnung zwar nicht ausreichend, um die Situation als vertraut zu bezeichnen, allerdings ist diese Unvertrautheit nicht bedrohlich für die eigene Sicht auf die Welt. Die Wirklichkeitsordnung ist sogar einer Aneignung würdig und die Grenzen zu ihr sind durchlässig. Denn die eigene Gewissheit – der Autor scheint gewiss, dass das eigene Land in kürzester Zeit den Weg des Fortschritts und der Entwicklung einschlägt – wird nicht in Frage gestellt. Hier ist das Fremde sogar potentiell das Eigene: Die Fremdheit des Anderen wird durch Verstehen und Kennenlernen in das Eigene integrierbar.

## ii. Wohltätigkeit: über Spenden, Stiftungen und die Gutherzigkeit der Menschen

Nach Elisabeth Kraus müssen drei Faktoren zusammentreffen, um in einem Land die private Initiative für das öffentliche Wohl nachhaltig zu aktivieren: erstens das Vorhandensein größerer und mittlerer Vermögen, was zudem bedeutet, dass solche Kapitalien durch eine Zeit der wirtschaftlichen Blüte akkumuliert werden konnten. Zweitens benennt sie das Bestehen eines für stifterisches Wirken günstigen Klimas, das heißt, die vorherrschende Idee der persönlichen Mitverantwortung für die gesellschaftlichen Verhältnisse eines Landes. Diese Idee muss sowohl seitens der Philanthropen als auch der öffentlichen Meinung dominierend sein (vgl. Kraus 2006: 35). Drittens ist es der Staat, der die Aufgabe wahrnehmen muss, die „Fragen des Erb-, des Steuer- und auch des Stiftungsrechts selbst verbindlich für das gesamte Staatsgebiet zu beantworten, für politische Stabilität nach innen und außen zu sorgen und ein gewisses Maß an Rechtssicherheit zu garantieren.“ (Ebd.).

Weiterhin betont Kraus, dass in der tausendjährigen Geschichte des Stiftungswesens in Nord- und Mitteleuropa diese drei Faktoren in der einen oder anderen Form und mehr oder weniger vorgelegen haben. Vor allem stehen die nordeuropäischen Staaten unter einer stark ausgeprägten bürgerlichen Tradition und einer reich entwickelten bürgerlichen Kultur (vgl. ebd., 36). England übernahm speziell im 16. und 17. Jahrhundert für den Bereich des gemeinnützigen Handelns wichtige Funktionen.

„Sie [die Bürgerkultur] sah und sieht ihre Aufgabe dabei vor allem in der Anregung, der Sicherung, dem Schutz, und der Erhaltung privater Initiative in Form der Trusts, Foundations und all der Vereinigung, die als ‚charities‘ anerkannt und begünstigt werden. [...] Die [...] Auflistung von gemeinnützigen Zwecken sieht dabei die Förderung der

Religion, des Erziehungswesens, die Beseitigung der Armut und sonstige Zwecke des Gemeinwohls.“ (Ebd., 37).

Das 19. Jahrhundert ist zweifellos für Europa das Jahrhundert privater Wohltätigkeit in Form von Stiftungserrichtung und mäzenatischem Handeln. Alle drei bereits angesprochenen Faktoren, die einschlägiges Engagement ermöglichten, bildeten sich in dieser Zeit heraus. Auch im Iran hat das Stiftungswesen eine lange Tradition. Doch im islamisch geprägten Kontext, und durch die Verbindung zum islamischen Recht, bekamen karitativ basiertes Handeln und Wohltätigkeitspraktiken andere Erscheinungsformen als im abendländischen Kulturraum.

Den wichtigsten Impuls erfuhr das Stiftungswesen im Iran mit der Machtübernahme der Safawiden und der Erklärung der Zwölferschia zur Staatsreligion. Diese religiöse Umstrukturierung<sup>51</sup> hatte auch entscheidende Wirkungen auf die Art des Stiftungswesens; dessen Ausprägung in der Gesellschaft blieb bis ans Ende des 19. Jahrhunderts, also der späten Regierungszeit Nāṣer ad-Dīn Šāh, erhalten.

In safawidischer Zeit erhielten religiöse Heiligtümer intensive Patronagen, prächtige Moscheen und Baukomplexe wurden errichtet (vgl. Werner 2009: 167). Die safawidischen Monarchen traten selbst als Stifter auf, indem sie große Landflächen zu Ehren der schiitischen Imame stifteten (vgl. Ranjbar 2007: 762). In diesem Zusammenhang wurden auch Behörden gegründet, denen vor allem „die Förderung des islamischen Glaubens und die Durchsetzung des Religionsgesetzes, [...] die Verwaltung der frommen Stiftungen und die Sorge für die Instandhaltung der geistlichen und der für karitative Zwecke bestimmten Bauwerke“ (Fragner 1983: 78) oblagen.

Die enge Verknüpfung von Wallfahrtsbetrieb und Stiftungen dominierte bis in die späte Kadscharenzeit das Wesen des karitativen Handelns im Iran. Hier verbanden sich die sozialen Aspekte und Zielsetzungen von Stiftungen mit der Funktionsweise der Heiligtümer und ihres Besuchs zu einer religiös-ökonomischen Einheit. Demnach war Wohltätigkeit stets mit anderen Aufgaben des Wallfahrtbetriebs vermischt und ließ sich funktional nicht von Letzterem trennen:

„Soziale Aspekte stellen nur einen Bestandteil einer höchst komplexen wirtschaftlichen Einrichtung dar, die ansonsten durch religiöse wie wirtschaftliche Erfordernisse gekennzeichnet ist.“ (Werner 2009: 183).

---

<sup>51</sup> Die religiöse Rechtsprechung in Iran war bis dahin sunnitisch geprägt gewesen (vgl. Fragner 1983: 78).

Hierbei ist es wichtig zu erkennen, dass soziale Aspekte einen integralen Bestandteil der Funktionsweise einer höchst komplexen wirtschaftlichen Einstellung darstellten und deren Daseinsberechtigung stützten.

Ausgehend von dieser kurzen Einleitung in das Stiftungswesen im Iran und in Europa wird deutlich, dass Wohltätigkeit im iranischen Kontext stärker als Ausdruck von Frömmigkeit, als ideologisch und symbolisch betrachtet wird und weniger soziale Aufgaben und pragmatisches Agieren im Mittelpunkt standen (vgl. ebd., 184). Die Begegnung mit detaillierten und differenzierten Bestimmungen und die aktive Rolle der Verwaltung bei der Steuerung der Stiftungen nach ihren Bedürfnissen löste ausgeprägte Begeisterung bei Mīrza Šāleḥ aus:

„In Exeter gibt es eine Einrichtung namens ‚*workhouse*‘. Jeder, der bedürftig ist, keine Arbeit besitzt und dazu noch eine Familie zu versorgen hat, darf dieses Haus betreten. Dort verschaffen sie ihm eine Arbeit, nehmen seine Familie in Obhut und lassen ihn nicht im Stich. Wenn er keine Familie hat, fördern sie nur ihn und besorgen ihm einen passenden Beruf. Es gibt noch weitere Einrichtungen, die hier als ‚*charity*‘ bezeichnet werden, das heißt ‚in Gottes Namen‘. In diesen Häusern werden arme Kinder versorgt. Die Einwohner der Stadt unterstützen diese Häuser mit ihren Beiträgen. Aus ihren Mitteln werden die Kinder erzogen, ihre Kleidung, ihr Essen und der Unterhalt ihrer Lehrer bezahlt. Sind sie herangewachsen, verschaffen sie jedem, entsprechend seiner Begabung, eine Arbeit. Danach werden ihre Plätze erneut mit jüngeren Kindern besetzt.“ (S. 278f.).

Soziale Aufgaben wie etwa die Gesundheitsfürsorge oder Hilfestellungen für Arme und Bedürftige, die in europäischen Gesellschaften vorwiegend von staatlicher Seite, von öffentlichen Institutionen oder von lokalen Solidargemeinschaften wahrgenommen wurden<sup>52</sup>, waren im islamischen Kulturkreis oft an Moscheen, Mausoleen und regionale Pilgerorte angebunden. Es gab keine anderen Einrichtungen, die in Iran in der Lage gewesen wären, die Verteilung von Hilfe zu organisieren und eine gewisse Kontinuität zu gewährleisten. Denn soziale Leistungen dienten stets auch der Legitimation und dem Ansehen der jeweiligen Einrichtung (vgl. Werner 2009: 169). Diese Professionalisierung wohltätiger Funktionen betrachtet auch Mīrza Šāleḥ als förderungswürdig, und plädiert mit detailreichen

---

<sup>52</sup> Auf die gemeinsame Zuständigkeit staatlicher und nichtstaatlicher Stiftungen für gemeinnützige Dienstleistungen verweist Mīrza Šāleḥ an anderer Stelle:

„Ohne die Leser mit dem überfüllten Inhalt dieses Tagebuchs zu überfordern, weise ich kurz auf die Art hin, wie Menschen hier ihr Wohlwollen, ihre Güte und Sympathie zum Ausdruck bringen: In London existieren insgesamt viertausendfünfzig Schulen und Einrichtungen speziell für die Erziehung und Betreuung adliger, armer, sozial schwacher sowie behinderter Kinder. [...] Zweihundertsiebenunddreißig dieser Einrichtungen werden in Gänze von Spenden gutherziger Menschen getragen.“ (S. 406)

Schilderungen im gesamten Reisetext mehrfach für die komplette Aufnahme ähnlicher Funktionen in den eigenen Stiftungsbetrieb.

Eine weitere Einrichtung, die er mit der gleichen Intention schildert, ist eine speziell für Veteranen:

„Solche Einrichtungen [Anstalten für Veteranen und ihre Angehörige] helfen erstens, den Armen und Bedürftigen bei ihrem Unterhalt, zudem verhindern sie, dass die ehemaligen Soldaten zu Grunde gehen. Drittens zögern die Soldaten während des Krieges überhaupt nicht, ihr Leben aufs Spiel zu setzen, denn sie wissen, falls sie dabei ihr Leben verlieren, werden ihre Kinder und Angehörigen nach ihrem Tod versorgt sein. Und falls sie verletzt werden, steht ihnen Unterkunft und Unterhalt bis zu ihrem Lebensende zur Verfügung. Warum sollten dann die Angehörigen der englischen Armee in diesem Fall zögern, ihr Leben zu opfern?“ (S. 419).

Was im vorigen Abschnitt besonders ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, ist die Aufzählung sämtlicher Funktionen, die eine Stiftung, spezialisiert auf die Pflege und Betreuung der Kriegsveteranen und ihrer Angehörigen, zur Aufgabe hat. Die drei Hauptfunktionen, auf die Mīrza Šāleḥ hinsichtlich der Existenz solcher gemeinnütziger Institutionen verweist, sind seine eigenen Überlegungen. Es scheint, als nutze er diese Strategie vor allem, um das Interesse des Lesers zu wecken. Die Armee stand schon seit Beginn moderner Reformbestrebungen im Iran im Mittelpunkt des Interesses. Somit erfolgt die Akzentuierung der kompatiblen Aspekte dieser Art Stiftungsbetriebe bei Mīrza Šāleḥ vor einem konkreten Hintergrund.

### iii. Ordnungshüter

Die erste öffentliche Stadtverwaltung im Iran wurde erst im Jahre 1907 unter dem Namen „*baladīyyeh*“ errichtet. Durch die Ratifizierung des kommunalen Gesetzes des damaligen iranischen Parlaments (*Mağles-e Šourā-ye Mellī*) begann eine administrativ ausgestattete Einrichtung, sich ausschließlich mit den Angelegenheiten der Stadt auseinanderzusetzen (vgl. Farhudi 1991). Das Interesse an solch einer einschlägigen Institution geht allerdings weit zurück bis Anfang des 19. Jahrhunderts. Wie man sowohl aus Abo-l-Ḥasan Ḥāns als auch aus Mīrza Šāleḥs Ausführungen ablesen kann, bekommt das Phänomen des Bürgermeisters eingehende Aufmerksamkeit. In beiden Reiseberichten wird dies ausführlich thematisiert, so schreibt Mīrza Šāleḥ:

„In London gibt es eine Führungsperson, die man ‚Lord Mayor‘ nennt. Sein Beruf ist es, die Angelegenheiten der Stadtbewohner zu organisieren. Man wählt ihn aus der Gemeinschaft der Händler und anderer Gruppen aus. Diese Person wird für ein Jahr

gewählt, danach kommen die Menschen erneut zusammen und wählen wieder eine andere Person aus dem Kreis von derjenige, die sich zur Stadtführung bereit erklärt haben. Jeder entscheidet sich für eine beliebige Person aus der Liste der Bewerber. Ungefähr fünfzehn Tage nach der Wahl wird derjenige, den die Menschen gewählt haben, zum ‚Lord Mayor‘ der Stadt ernannt. Kein einziger Staatsmann hat die Befugnis, sich bei der Wahl dieses Bürgermeisters einzumischen. Nur die Stadtbewohner sind die Wählerschaft.“ (S. 394f.).

Die detaillierte Beschreibung des Wahlverlaufs endet hier mit der Betonung der zivilen Beteiligung an den Wahlen und das Recht, selbst den Stadtführer zu bestimmen, ohne intervenierende Handlungen des Staats erdulden zu müssen. Dies sind gute Gründe für den Autor, sich dieser anderen und unvertrauten Ordnung anzunähern. Denn im damaligen Iran gab es zwar Personen, die die Stadtführung zur Aufgabe hatten (wie der *dārūgeh* und *gazmeh*, die als Wächter und Ordnungshüter in der Nacht die Straßen der Stadt behüteten (vgl. Lambton 1991). Allerdings waren diese aufgrund mangelnder administrativer Organisation und herrschender Korruption den Ansprüchen moderner Stadtführung nicht gewachsen. Vor allem wurden die Führungspersonen nicht durch die Stadtbevölkerung ausgewählt. Entweder übernahmen sie aufgrund eines hohen Alters und ihrer reichen Erfahrung diese Rolle (*kadhodā*), oder sie wurden vom königlichen Hof bzw. der Zentral- oder Provinzregierung bestimmt (vgl. ebd.). Daher herrscht zwar eine kulturelle Grenze zwischen der eigenen und der fremden Sinnordnung, da aber dem Autor eine Aneignung möglich erscheint und erhofft wird, wird diese Grenze nicht als unaufhebbar inszeniert. Die letzten Aussagen des Abschnitts signalisieren, dass bei Bedarf die erfahrene Fremdheit in das Eigene integriert und sogar aufgelöst werden kann.

Mit der öffentlichen Verwaltung in London beschäftigt sich der Autor an einer anderen Stelle intensiv:

„Im Jahr 1705 ist in Londoner Gassen der ‚watchman‘ als derjenige, der die Uhrzeit beaufsichtigt, eingesetzt worden. Seine Arbeit ist es, nach Anbruch der Dunkelheit bis zur Tagesdämmerung, jede halbe Stunde eine bestimmte Straße auf- und abzugehen und mit lauter Stimme die Uhrzeit zu verkünden. [...] Die Gunst der Sache ist, dass sich erstens jedermann über die Uhrzeit informieren kann und zweitens keinem Dieb die Gelegenheit gegeben wird, in ein Haus einzubrechen. Und wenn dennoch ein Dieb gesichtet wird, informieren sie mit dem Gerät, das sie in der Hand halten, die weiteren Wachmänner. [...] Des Weiteren sind sie verpflichtet, den Unruhestifter zu inhaftieren. Außer dem erwähnten ‚watchman‘ gibt es keine weiteren Wächter oder Ordnungshüter auf den Straßen Londons.“ (S. 389).

Pragmatismus dieser Institution und die Funktion des Wachmanns sind für Mīrza Šāleḥ besonders attraktiv. Das ordnungs- und sicherheitsstiftende Element ist das, was für ihn in der gesamten Fremdheitserfahrung ausschlaggebend ist. Das, was ihn bei den Ordnungshütern zufriedenstellt, macht genau die Differenzsphäre und Zone der Unvertrautheit aus. Kulturell würden die gesamten Institutionen dieser Art in das Eigene integrierbar sein. Dies entnimmt man der Liste der Vorteile, die Mīrza Šāleḥ dieser Art von Ordnungsstiftung in einer Stadt zuschreibt.

#### iv. Gefängnisse in England als Orte geringer Unvertrautheit

Bei Mīrza Šāleḥ fungieren Gefängnisse als spezielle Beobachtungsorte:

„Bis jetzt habe ich vier Gefängnisse besichtigt. Sie sind wie Festungen aufgebaut. Viele Räume sind speziell fürs Schlafen und Wohnen der Gefangenen gedacht. Ihre Verwandten können sie jederzeit besuchen kommen. [...] Dort sind keine Fesseln und Ketten im Spiel. Männer und Frauen bewegen sich frei in den erwähnten Räumen und unterhalten sich miteinander. Als ich sie anschaute, konnte ich in der Tat nicht erkennen, welche von ihnen die Gefangenen und welche ihre Verwandten waren. [...] Und wenn einer bedürftig ist und sich das Essen nicht besorgen kann, spenden ihm die Einwohner in der Umgebung Essen und Nahrung.“ (S. 395 f.).

Mehrmalig hat er Gefängnisse in unterschiedlichen Städten besucht. Bestimmte Zuschreibungen sind konstante Komponenten seiner Beschreibungen. Wiederholt wird in unterschiedlichen Textabschnitten vermerkt, dass die Gefangenen Freiraum besitzen, nicht gebrandmarkt werden, so dass, wenn sie Besuch bekommen, man nicht feststellen kann, wer die Gefangenen und wer die Besucher sind. Auch hier wird erneut auf die Rolle der Spender und ihr gemeinnütziges Handeln bei der Unterstützung der Gefangenen verwiesen.

Während Mīrza Šāleḥ über die Rechte der Gefangenen in England schreibt, hat er im Hintergrund das Wissen über die Lage der Gefangenen in seinem Herkunftsland im Sinn. Seine Betonung der relativen Freiheit der Gefangenen und der Abwesenheit von Ketten und Fesseln impliziert eine Gegenüberstellung mit einer anderen kontrastierenden Situation, mit Gegebenheiten, die dem Autor vertraut sind und näherstehen.

„Dort [in Gloucester] gibt es ein Gefängnis, das äußerst ordnungsgemäß und sauber ist. Die Räume sind in einem höchst gepflegten Zustand. Während ihres Aufenthalts dort halten sich die Gefangenen in den Räumen auf. Jeder von ihnen besitzt ein Einzelzimmer und genügend Nahrung. Für ihren Unterhalt sorgen die Einwohner Gloucesters. [...] In dem Gefängnis gibt es keine Fesseln oder Ketten. Jeden Tag dürfen die Gefangenen bis



zu vier Stunden an die frische Luft gehen. [...] Niemand darf sie kränken oder gar verletzen.“ (S. 477).

Seine Begeisterung über den Zustand der Gefängnisse und Gefangenen lässt erkennen, dass er die Lage als kulturell aneignungswürdig wahrnimmt. Die erfahrene Fremdheit wird hier als kulturell kompatibel mit der eigenen vertrauten Ordnung betrachtet. Zwar wird das Fremde als unvertraut ausgegrenzt, allerdings wird es nicht als bedrohlich konstatiert. Es werden Grenzen gezogen zu etwas Neuem, das begeistert und fasziniert. Die Tatsache, dass die Gefangenen reichlich Raum und Nahrung besitzen, ihr Gefängnis gepflegt und sauber ist, sie nicht gekettelt oder gefesselt gelegentlich an die frische Luft gehen können und ihre eigenen Rechte besitzen, schafft die Bereitschaft, die gleiche Situation im eigenen Land umzusetzen.

#### v. Protestantismus

Protestantismus kehrt in dem Reisebericht von Mīrza Šāleḥ als ein relevanter Aspekt auf. Wie in Abo-l-Hasan Ḥāns Einträgen können auch hier Hinweise auf den Protestantismus und dessen Ähnlichkeit mit dem Schiismus gefunden werden. Mīrza Šāleḥ setzt die christlichen Bischöfe mit den „*mollā bašī*“ im Iran gleich:

„Die religiösen Angelegenheiten, die Kirche und die Priester, deren Einrichtung und Regelung sind vollkommen dem Bischof überlassen. Der Bischof ist dem ‚*mollā bašī*‘ besonders ähnlich. [...] Insgesamt gibt es vierundzwanzig Bischöfe, die in der Regel der ‚*mollā bašī*‘ (der Leiter) einer bestimmten Provinz sind. [...] Die englische Religion ist eine christliche. Nach der Eroberung durch das Römische Reich wurde die Insel zum Christentum bekehrt. Sie folgen jedoch einer besonderen Spielart des Christentums, die sie ‚Protestantismus‘ nennen. Der Protestantismus unterscheidet sich in hohem Maße vom römischen Katholizismus.“ (S. 397ff.).

Die Liste der Differenzen zwischen Protestanten und Katholiken gerät äußerst ausführlich. Mīrza Šāleḥ zählt die Unterschiede, über die er gut informiert ist, bis in kleinste Einzelheiten auf. Bei der Markierung beider Glaubensrichtungen sucht er nach dem Vertrauten im Unvertrauten und findet es im Protestantismus. Beide Sinn- und Wirklichkeitsordnungen sind für ihn zwar unvertraut; das von Grund auf Fremde, das, was unter keinen Umständen verständlich und zu eigen gemacht werden kann, ist der Katholizismus. Die Protestanten werden als viel moderater und ihre Handlungen als nachvollziehbarer abgebildet. Während die Katholiken als Götzenanbeter und Asketen bezeichnet werden, die ihrem Führer, dem Papst, göttliche Eigenschaften zuschreiben (vgl. S. 398), seien sich die Protestanten bewusst, dass der Papst genauso ein Mensch ist wie jeder andere. Darüber hinaus lehnen sie sexuelle Abstinenz strikt ab, da sie es als unvernünftig und nicht überzeugend betrachten (vgl. S. 399).

Hiermit wird der Protestantismus, im Gegensatz zum Katholizismus, zu etwas, mit dem man sich identifizieren kann, indem es mit der eigenen und vertrauten Wertekonstellation in Verbindung gebracht wird. Die hier aufgelisteten Differenzen zwischen Katholizismus und Protestantismus korrespondieren mit existierenden kulturellen Grenzziehungen. Während die Grenzen zu Ersterem stark verdichtet sind und sich jeglicher Aufnahme sperren, sind die Demarkationslinien zu Letzterem lockerer und flexibler.

#### vi. Industrialisierung

Während seines vierjährigen Aufenthalts in England besichtigte Mīrza Šāleḥ viele Städte und Provinzen außerhalb Londons als Teil seines Lernprozesses dort. Je mehr er sich intellektuelle wie sprachliche Fähigkeiten aneignete, desto mehr begann er zielsicher weiter entfernt liegende Plätze zu besuchen (vgl. Green 2008: 278). In erster Linie waren es die Universitätsstädte Oxford und Cambridge, die für ihn in Frage kamen. Als er sich der reziproken Beziehung von Wissen und Industrie bewusst wird, entscheidet er sich, die westlichen Städte Englands näher in Augenschein zu nehmen. Dort besichtigte er die Blech- und Flaschenfabriken im Bristol und die industriellen Textilfabriken in Gloucestershire (vgl. ebd.). Diese Besuche waren die ersten Begegnungen Mīrza Šāleḥs mit der europäischen Industrialisierung, die seit einigen Jahrzehnten in England im Gange war und zum Auftakt des 19. Jahrhunderts Hochkonjunktur erfuhr.

Im nächsten Abschnitt wird die Rolle der Maschinen und vor allem der Wasser- und Dampfmühlen, die mit Zahnrädern funktionieren, für die industrielle Entfaltung Englands hervorgehoben:

„Die Engländer haben im Geräte- und Mühlenbau grandiose Fähigkeiten. Sie sind imstande, Geräte zu bauen, die auf Grund ihres Zirkulierens und der Dampfkraft die Arbeit von hundert Arbeitern durch nur eine Mühle und drei Arbeiter ersetzen können.“  
(S. 446).

Von größtem Interesse ist für den Verfasser das Ersetzen der Arbeitskraft durch Maschinen, die in der Lage sind, gewaltige Leistungen in kurzer Zeit zu erbringen. Darüber hinaus ist der Mühlenbau für ihn das Symbol der Industrialisierung überhaupt, da in England Fabriken und Industrien ohne Einsetzung der Mühlen und der Dampfkraft nichts vorantreiben könnten. Dies stuft er als ein großes Verdienst der englischen Regierung ein:

„Überhaupt sind sie [die Engländer] hinsichtlich der Industrie, bei Neuheiten und Erfindungen hoch entwickelt. Zudem muss man bedenken, dass hier kein einziges Gerät ohne Mühlen funktioniert. Ihr Hauptverdienst ist, dass die Mühlen entweder mit Wasser oder mittels Dampfs arbeiten.“ (S. 447).

Die mehrfachen Verweise Mīrza Šāleḥ s auf den Einsatz von Mühlen im Fabrikwesen, von denen hier nur zwei Beispiele angeführt wurden, sind ausdrückliches Zeichen seiner Aufnahmebereitschaft, um ähnliche Verhältnisse im eigenen Land umzusetzen. Dies stellt für ihn einen entscheidenden Schritt für das eigene Land und dessen Fortschritt dar. Sein anvisiertes Ziel ist, ähnliche Bedingungen im Iran herzustellen. Das wird besonders daran deutlich, dass er, obwohl es ihn seit seiner Ankunft in England beschäftigt, erst am Ende seiner Reise und unmittelbar vor seiner Heimkehr seinen Plan öffentlich macht. Er ist bestrebt, etwas Nützliches mit in den Iran zu nehmen. Etwas, das für sein Land von Vorteil ist (vgl. Ringer 2001: 35). Mīrza Šāleḥ hatte stets im Hintergrund das Wissen darum, außer seiner öffentlichen Mission als iranischer Student auf der Suche nach Kompatibilitäten bzw. nach Vertrautem im Unvertrauten zu sein.

Das intensive Interesse an Druckerei und dem Druck- und Verlagswesen im Allgemeinen, ist auch bei Abo-l-Ḥasan Ḥān zu beobachten (vgl. Šīrāzī 1986/1364: 201). Es scheint, dass dieser revolutionären Technologie von beiden Belang und dabei eine ähnliche Bedeutung zugesprochen wurde. Letztendlich fand im Jahre 1819 Mīrza Šāleḥ die Mittel und Möglichkeiten, einen entscheidenden Schritt von der Ebene der bloßen Idee zu der konkreten Ebene der Umsetzung zu wagen.

Zwar lag zunächst das Druckgerät außerhalb des Bekannten und Vertrauten, durch Aneignungsprozesse jedoch könnte es in den Kreis des Eigenen rücken. Mīrza Šāleḥ betont auch den nötigen Lernprozess, den er für die Handhabung der Maschine als erforderlich bezeichnet. Es bedarf also eines Lernprozesses, damit das Unvertraute beherrscht und bewältigt werden kann. Die Grenzen, die hier zu der Erzeugung der Konstruktion der Fremdheit beitragen, sind kulturell, da es hierbei um die Möglichkeit kultureller Aneignung des Fremden geht. Der Autor spricht über das Potential einer Adaption. Durch das mögliche Dazulernen und die Aneignung spezieller Fähigkeiten wird die Kompatibilität des Unvertrauten akzentuiert. Die kulturell bestehenden Grenz- bzw. Differenzmarkierungen haben das Vermögen, zu verblassen:

„Ich habe mir überlegt, dass es vielleicht sehr nützlich wäre, wenn ich außer zu studieren, meiner Heimat etwas aus diesem Lande mitnehmen könnte. Etwas, das der hoheitlichen Regierung im Iran Vorteile bringen würde. Schon vor langer Zeit habe ich über die Mitnahme eines Druckgeräts und das Erlernen der Handhabung der Drucktechnik nachgedacht. Einige Tage danach fuhr ich nach London und begegnete dort Kolonel D’Arcy. Ich erzählte ihm meine Gedanken. Er war damit einverstanden. Daher verwies er mich auf einen Mr. Watts, der sich professionell mit der Druckindustrie beschäftigt [...]. Ich besuchte ihn jeden Tag zwei Stunden lang in seiner Werkstatt.“ (S. 496).

In der sozialhistorischen Geschichte Irans wird Mīrza Šāleḥ als die erste Person anerkannt, die sich Fähigkeiten im Druck- und Verlagswesen angeeignet hat und diese Fähigkeiten auch umsetzen konnte. Anhand des Geräts, das er mitbrachte, veröffentlichte er die erste Tageszeitung des Iran, die im Steindruckverfahren hergestellt wurde.

vii. Die Debatte über die Frauen

Mīrza Šāleḥ schwört bei Gott, dass die Mehrheit der englischen Frauen nichts Unmoralisches anstelle. Sein Schwur weist vor allem darauf hin, dass es wahrscheinlich der iranischen Leserschaft sehr schwer fallen wird, dies zu glauben, daher muss er mit dieser Strategie versuchen, seinen Leserkreis zu überzeugen und somit ihr Vertrauen zu gewinnen. Er verweist darauf, dass es, falls es dennoch in seltenen Fällen zu abweichendem Verhalten englischer Frauen kommen sollte, das Bestrafungssystem eingreifen und darüber Gericht gehalten würde.

Am erstaunlichsten – wahrscheinlich musste er es genau deshalb mit einem Schwur bekräftigen – ist es für ihn, dass die Nicht-Verhüllung der englischen Frauen ihnen nicht die Möglichkeit für unsittliches Verhalten eröffnet. Sie könnten gar nichts Unanständiges anstellen, weil sie niemals unbeaufsichtigt seien, niemand mit unsittlichen Absichten das Haus betreten dürfe und vor allem, weil englische Frauen eine sittliche Erziehung genossen hätten, die sie gewissenhaft handeln ließe:

„Die meisten hier behandeln die Frauen mit äußerster Freundlichkeit, Liebenswürdigkeit und Treue. Bei Gott verhalten sich die wenigsten der englischen Frauen obszön. Und falls doch eine Frau eine schlimme Tat begehen sollte, zähle dies als eine große Schande und die erwähnte Frau würde somit als verachtenswert betrachtet. In einer solchen Situation müssen Mann und Frau beide hohe Summen Bußgeld zahlen. Am allererstaunlichsten ist, dass, obwohl sich die Frauen hier nicht verschleiern, sie keine Möglichkeit besitzen, böse Taten zu begehen, da sie zu keiner Zeit allein das Haus verlassen. Und während sie zuhause sind, darf niemand mit üblen Absichten geradewegs das Haus betreten. Gemäß der Erziehungsweise der Frauen hier werden generell ihrerseits böse und schlimme Handlungen nicht gefördert, wenngleich es überall gute und schlechte Menschen gibt.“  
(S. 460f.).

Zunächst problematisiert der Autor das freundliche und liebenswürdige Verhalten gegenüber Frauen. Schon hier fängt die Wahrnehmung kultureller Grenzen an: Die Frauen hier gehören zu einer anderen Wirklichkeits- und Deutungsordnung, die für dem Verfasser unvertraut ist. Im vorliegenden Fall zeigt uns der Verfasser, wie durchlässig die hier beschriebenen kulturellen Grenzen sind. Die Wahrscheinlichkeit das unvertraute System der englischen

Geschlechterordnung bzw. der dort lebenden Frauen anzueignen, wird als besonders hoch präsentiert. Englische Frauen werden gut behandelt, sie verhalten sich auch dementsprechend gut. Sie begehen keine Unsittlichkeiten, wenn doch Abweichungen von der Norm stattfinden sollten, werden diese entsprechend bestraft. Englische Frauen sind gut erzogen und begehen keine bösen Taten, obwohl sie sich nicht verschleiern. Dies ist für Mīrza Šāleḥ am erstaunlichsten, denn nach seinem Wissen müssen Frauen sich, um geschützt zu sein, verhüllen. Hier nimmt er jedoch andere Möglichkeiten wahr, die implizit als Alternative für die Frauen im eigenen Land gelten können. Diese Akzentuierung auf der Güte und Sittlichkeit englischer Frauen dient als Beweis, dass Mīrza Šāleḥ in Sachen Ansehen und Erscheinung der Frauen ein Befürworter der Übernahme unvertrauter Strukturen ist.

### *B. Ambivalente Unvertrautheit*

Bei der Beschreibung von Fällen ambivalenter Unvertrautheit in Mīrza Šāleḥs Reisebericht wird die Wahrnehmung der Ambivalenz gegenüber der fremden Ordnung ausgewertet, um die Einsicht in die konkreten Fremdheitserfahrungen zu vertiefen.

#### *i. Zwischen eigener und fremder Bekleidung*

Bei der Aneignung europäischer Kleidungsstile in England trifft Mīrza Šāleḥ auf kulturelle Grenzen mit unterschiedlicher Widerständigkeit. Würde diese Widerständigkeit ohne Einschränkung einer anderen Wirklichkeitsordnung zugerechnet, läge eine Konstruktion rein inkommensurabler Fremdheit vor. Hier werden jedoch auch Bedingungen der Grenzüberwindung genannt, die eine lernende Vereinnahmung des Fremden prinzipiell möglich machen (kompatible Unvertrautheit). Somit befinden wir uns in diesem Fall im Feld ambivalenter Unvertrautheit, wo sich die Erfahrung kompatibler Unvertrautheit mit der Erfahrung inkommensurabler Unvertrautheit verbindet:

„Zuvor meinte Kolonel D’Arcy in einem Gespräch, ich solle englische Kleidung anziehen. Ich habe jedoch nicht zugesagt, weil man überall auch mit iranischer Bekleidung studieren kann. Zudem hatte mir der Kronprinz persönlich befohlen, ich solle mich nicht anders kleiden. Nichtsdestotrotz bemühte sich Kolonel Khan [D’Arcy] außerordentlich, mich zu überreden. So habe ich mich in Croydon den Menschen dort angepasst und habe meinen Bart rasiert und englische Kleider angezogen. Somit habe ich auf meine eigenen Regeln und Gewohnheiten verzichtet. Lässt man Regeln und Gebräuche außer Acht, ist der Bart nichts als nur ein Handvoll Haar. Du brauchst es nur vier Monate lang wachsen zu lassen, dann ist es wieder genauso lang. [...] Darüber hinaus fand ich es nicht überzeugend, mich ausschließlich an iranische Kleidung zu

binden. Wenn Kolonel Khan glaubt, ich werde mittels englischer Kleidung besser lernen und es angemessener wäre in englischer Bekleidung aufzutreten, ist dies keine allzu große Schwierigkeit für mich. [Er zitiert folgend einen Vers von Saadi, ein berühmter iranischer Dichter.]

Ob nun golden oder aus Ton der Behälter,  
reines Wasser bleibt unverändert.“ (S. 262 f.).

Sechs Monate später, in London, zieht sich Mīrza Šāleḥ wieder seine iranischen Gewänder an (vgl. S. 265). Überhaupt scheint die Debatte über Kleidung und die Aneignung von westlichem bzw. europäischem Stil eine dauerhafte Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Bevölkerungsschichten im Iran gewesen zu sein. Heftige Kritik erntete z.B. die Verwestlichung bzw. Europäisierung der Armee. Während die Befürworter der Neẓām-e ǧadīd für Reformen und dabei für eine umfassende Übereinstimmung mit Europa appellierten (sowohl in Äußerlichkeiten als auch in der Infrastruktur), waren die Gegner äußerst sensibel gegenüber dem Erscheinen westlicher Kultur in ihrer Gesellschaft. Insbesondere löste die Armee reform heftigen Widerstand seitens der Geistlichen gegen die europäischen Uniformen und gegen die erzwungene tägliche Bartrasur bei den Truppenmitgliedern aus. Traditionell war das Bartragen bei den Männern als ein Zeichen religiöses Glauben in der iranischen Gesellschaft etabliert worden. Es sollte eine Nacheiferung des Benehmens des Propheten darstellen (vgl. Ringer 2001: 40). Außer den religiösen Bezugspunkten der Kleidervorschriften war es für die damalige iranische Regierung unter der Herrschaft von Fath ‘Alī Šah von größter Bedeutung, dass die Auslandsstudenten ihre iranischen Gewänder nicht durch andere Kleider ersetzten. Es scheint, dass der Kronprinz persönlich von den entsandten Studenten die Bewahrung und das Tragen ihrer iranischen Kleider gefordert hatte. Während Fath Ali Shahs Herrschaftszeit kehrte die Pracht und Formalität der Safawiden in die höfische Mode zurück (vgl. Diba 1992: 802). Die Kleidung war nicht nur Stoff, Schnitt und Mode, sie sollte ebenfalls die Pracht, Macht und Größe der iranischen Herrschaft repräsentieren: “The wealth of Persia in the time of Fath-‘Alī Shah was represented, both literally and symbolically, in the elaborate pearled and jeweled decoration of men’s and women’s garments.” (vgl. ebd.). Demnach waren die iranischen Studenten im Ausland Vertreter dieses Arrangements und von ihnen wurde erwartet, sich auch damit zu identifizieren. Das Aussehen und die Kleidung der iranischen Bevölkerung waren somit mit Sinnelementen aus der religiös-kulturellen Wirklichkeitsordnung verknüpft, die besonders identitätsstiftend wirken sollten.

Anscheinend widersteht der Gebrauch europäischer Kleidung aufgrund der Undurchlässigkeit kultureller Grenzen, von denen er umgeben ist, einer erfolgreichen Aneignung.

Nichtsdestotrotz ist das Kleidungsphänomen laut der skizzierten Einträge Mīrza Šāleḥs für ihn einem Übergangsfeld angehörig, in dem sich Elemente kompatibler und inkommensurabler Unvertrautheit mischen. Dem Fremden ist hier eine Ambivalenz immanent, die in keinen der beiden Pole (vollständiger Kompatibilität und absolute Inkommensurabilität) überführt werden kann.

Für Mīrza Šāleḥ wird dieser Fall von der impliziten Annahme begleitet, dass der Gegenstand der Fremdheit der eigenen Ordnung zuzurechnen sei – es müssten nur andere Bedingungen als die gegebenen vorherrschen. Für ihn ist sein Bart nur Haar, das nachwächst, und das Gewand, das er anhat, nur eine Äußerlichkeit, die die Persönlichkeit des Menschen unberührt lässt. Trotzdem kann er sich nicht vollständig vom Tragen iranischer Kleider lösen:

„[...] Beim Rausgehen wollte ich mich umziehen [englische Kleidung anziehen], meine Freunde hielten mich jedoch davon ab. Obwohl mir bewusst war, dass einfache Leute hinter mir lästern würden – da jedoch meine Freunde anwesend waren, dachte ich, dass der Kapitän und die anderen sie davon abhalten würden. Um zu den Engländern zugehörig zu erscheinen, hielt ich Ms. Sarah Abrahams Hand fest. Wir betraten den Soldatenplatz. Weil die Leute dort noch nie einem Menschen in meinem Gewand begegnet waren, überfiel mich plötzlich, in kürzester Zeit, eine große Menschenmasse. Mit Mühe befreite ich mich von ihr und rannte rasch davon. Ich bestieg die Kutsche und fuhr wieder nach Hause. Dort wechselte ich mein Gewand und kam mit englischer Kleidung zurück. Nun wurde ich von keinem mehr belästigt.“ (S. 290).

Vom vorigen Zitat ausgehend wird das Fremde letztlich doch potentiell als Eigenes verstanden. Seine prinzipielle Verstehbarkeit weist es dem Horizont der eigenen Wirklichkeitsordnung zu. Weder ist für ihn die englische Kleidung reine Performatismus, noch ist für ihn das Tragen der fremden Kleidung ein Zugeständnis an die englische Kultur. Mit seinem ambivalenten Verhalten versucht er eine entsprechende Lösung aus der alltäglichen Krise zu finden.

## ii. Die englischen Abgeordneten

Die Mitglieder des englischen Parlaments sind für Mīrza Šāleḥ von größtem Interesse. Er widmet sich ausführlich ihrem Wahlprozess und schildert diese entsprechend ausführlich:

„[...] [U]nd, da es das Volk ist, dem die ganze Befugnis der Parlamentsabgeordneten gehört, und keiner die Wählerschaft zu einer bestimmte Wahl zwingen darf, müssen sich die Staatssoldaten, zusammen mit der königlichen Armee, während der Wahlphase zwei Meilen von dem Ort, wo die Wahlen stattfinden, entfernen. Erst einen Tag nach den Wahlen dürfen sie wieder zurückkehren. [...] Keiner aus der Katholikengemeinde darf als

Mandatsträger in das Parlament eintreten. Des Weiteren dürfen sich die Frauen weder für ein Mandant bewerben, noch haben sie die Erlaubnis, sich an den Wahlen zu beteiligen. [...] Die Kandidaten müssen protestantisch und männlich sein. Kandidaten aus einer anderen Religion, besonders Katholiken, werden nicht angenommen. Sollte sich herausstellen, dass eine Person sich mit Bestechung in das Parlament eingeschmuggelt hat, wird diese unmittelbar herausgeworfen.“ (S. 432).

Der dargestellte Wahlprozess soll vor allem den Verlauf von freien Wahlen signalisieren. Ein solcher konnte im Iran erst Jahre nach Mīrza Šāleḥs Reise und nur ansatzweise umgesetzt werden. Jedoch hält die Bewunderung des Prozesses der Wahl den Autor nicht davon ab, die Einschränkungen bei der Kandidatur zu illustrieren. Die hervorgehobene Freiheit ist nicht absolut und stößt an Grenzen. Die Abgeordneten des Parlaments dürfen nur männlich und protestantisch sein. Personen einer anderen Glaubensrichtung wird der Zutritt in das Parlament nicht gewährt. Darüber hinaus dürfen Frauen weder wählen noch gewählt werden.

Außer den genannten Einschränkungen sind alle anderen Bewertungen nur positiv:

„Nun zu den Rechten der Parlamentsabgeordneten. Eines davon ist, dass jeder Abgeordnete das Recht hat, was auch immer ihm in Sachen Grundeigentum und zu weiteren Themen einfällt, frei auszusprechen. Keiner darf intervenieren, auch darf der Mandatsträger nicht von seiner Rede abgehalten oder gar beleidigt werden.“ (S. 433).

Die Parlamentsabgeordneten besitzen bestimmte Berechtigungen und Freiheiten, von denen sie profitieren können, ohne daran gehindert zu werden. Auch wird ihnen eine Unantastbarkeit gewährt, die sie vor sämtlichen Beleidigungen schützt.

Zieht man die beiden obigen Zitate in Betracht, bemerkt man die Ambivalenz, die in Mīrza Šāleḥs Haltung gegenüber englischen Regelungen - in Bezug auf die Mandantschaft der Parlamentsabgeordneten - immanent ist. Auf der einen Seite wird seine Bewunderung des Wahlprozesses deutlich, über den Rückzug staatlicher Kräfte bei den Wahlen und über die Rechte und Pflichten der Abgeordneten. Auf der anderen Seite ist jedoch für ihn die Art, wie die Kandidaten vor den Wahlen gefiltert werden, fragwürdig. Somit macht der Autor vor allem auf die Relationalität der Kompatibilität bestimmter Sinnelemente aufmerksam. Nicht alle Elemente englischer Verhältnisse sind kohärent der eigenen Wirklichkeitsordnung zurechenbar.

### *C. Inkommensurable Unvertrautheit*

Bei inkommensurabler Fremdheit handelt es sich ebenfalls um eine kulturelle Fremde, in der das Fremde Wissens Elemente und kognitive Strukturen sind (vgl. Stenger 1998: 315). Hierbei wird die entsprechende kulturelle Grenze „durch die Zuschreibung einer anderen kognitiven



Ordnung gezogen, die sich in Unvertrautheit, Nichtverstehbarkeit und Mißverständnissen ausdrückt.“ (Ebd.). Speziell bei der inkommensurablen Fremdheit ist die kulturelle Grenze eine unüberwindbare und dauerhafte, wobei die Chancen des Verstehen-Könnens und die Möglichkeiten, das Fremde zu internalisieren bzw. anzueignen, sehr gering sind (vgl. ebd., 348).

i. Bekehrung zum Christentum

Die Konversion zu einer anderen Religion erweist sich auch für Mīrza Šāleḥ und seine Kameraden als unvorstellbar:

„Ms. Bleechy, ein wohlhabendes, tugendhaftes und religiöses Fräulein, zudem besonders gütig und gesprächig, die der Sekte der Methodisten angehörte, war mit Mīrzā Ğa‘far und mir schon einige Jahre befreundet. Anscheinend hatte sie sich vorgestellt, wenn wir unsere Fähigkeit in der Benutzung der englischen Sprache erweitern, ihre Bibel lesen und uns intensiv mit dem Christentum auseinandersetzen, würden wir uns bestimmt zum Christentum bekennen. Daher war sie zu jedem von uns besonders freundlich. Sie machte uns auch mit einer Gruppe religiöser und enthaltsamer Menschen bekannt, mit denen wir ungefähr drei Jahre lang über Religion debattierten und diskutierten.“ (S. 476).

Hier stellt Mīrza Šāleḥ eine Situation dar, in der er von einer Ms. Bleechy, die er als Methodistin vorstellt, zum Konvertieren zum Christentum eingeladen wird. In der Hoffnung, ihn vom Christentum zu überzeugen, intensivierte sie ihren Kontakt mit ihm, indem sie seine Sprachkenntnisse erweiterte, seine Bekanntschaft mit der Bibel vertiefte und ihn zur Teilnahme an sämtlichen Diskussionsrunden in ihrem Methodistenkreis einlud.

Diese Tätigkeiten verweisen auf einen aktiven Aneignungsversuch, der durch Lernen initiiert worden ist. Hier werden Mīrza Šāleḥ und sein Freund mit den Zeichen jener Ordnung vertraut gemacht, die für ihnen äußerst unvertraut erscheint. Da dieses Lernen aber mit dem Bewusstsein mangelnder Überschaubarkeit verknüpft ist, führt es zu Einschränkungen der Handlungsfähigkeit in der fremden Ordnung. Das heißt, dass trotz des Lernprozesses und zunehmender Vertrautheit mit den Erscheinungen der fremden Ordnung keine Aneignung folgen wird, da die Möglichkeit zur Gewissheit stark eingeschränkt ist.

Entscheidend sind diesem Fall also nicht die inhaltlichen Differenzen hinsichtlich des Wissens, das während des Lernprozesses an Mīrza Šāleḥ übertragen worden sind (das Wissen über das Christentum und den Inhalt der Bibel), sondern die Unterschiede des strukturgebenden wertbezogenen Wissens: Also nicht das, was man weiß und sogar gewissermaßen beherrscht, sondern welche Bezugssysteme für das Gewusste verfügbar sind, mithin seine Kontextualisierung macht den Unterschied (vgl. Stenger 1998: 350). Mīrza Šāleḥ

kennt sich zwar mit der fremden Ordnung aus, die Relevanzstrukturen, die die kognitive Karte des kulturellen Kontextes einer Ordnung bestimmen, fehlen allerdings bei ihm. Somit ist der Autor überzeugt, dass eine unüberschreitbare Grenze zwischen der eigenen und einer anderen Wirklichkeitsordnung existiert, die jegliche Aneignungsbemühungen scheitern lässt.

## ii. Heirat mit dem Fremden

Im nächsten Fall steht die Heirat eines iranischen Studenten mit einer englischen Frau im Zentrum. Sie haben „gemäß dem englischen Brauch“ (S. 501) in der Kirche geheiratet, eine Handlung, die mit der iranischen Sinnordnung nicht kompatibel ist<sup>53</sup>. Eine ganze Gruppe versucht, den Abweichler bzw. Grenzgänger zu überzeugen, dass seine Entscheidung und sein Verhalten keine Konvergenzen mit seiner anvertrauten kulturellen Ordnung besitzen:

„Ich hörte, dass Herr Moḥammad ‘Alī<sup>54</sup> ein Mädchen aus dem Hause eines englischen Händlers mit sich in die Kirche genommen hat, und sich, gemäß dem englischen Brauch, mit ihr vermählt hat. Ich erzählte das Vorgefallene meinem Herrn Īlčī, aber seine Hoheit fand es nicht allzu passend, mit ihm darüber zu sprechen. Der Kolonel Khan hat mit ihm geredet, auch ich habe mit ihm im Privaten gesprochen, das war beides überhaupt nicht wirksam. Er ist dem Mädchen verfallen und will einfach keinen Rat hören.“ (S. 501 f.).

Im vorigen Abschnitt wird die Heirat eines Iraners mit einer Engländerin als Erfahrung kulturell dauerhafter und unüberwindbarer Grenzen dargestellt. Das Fremde ist dermaßen inkommensurabel, dass es sogar mit extremen Aneignungsversuchen, wie der Heirat, nicht angeeignet, geschweige denn internalisiert werden kann. Der Grad der Fremdheit ist hier dermaßen hoch, dass grundlegende Elemente der eigenen Ordnung durch das Unvertraute irritiert werden. Die oben geschilderte Fremdheitserfahrung geht mit einer Erschütterung axiomatischer Überzeugungen einher – daher auch der Versuch, es zu verhindern.

### **2.2.2.2. Soziale Fremdheit**

Im Fall sozialer Fremdheit werden Personen oder Gruppen anhand sozialer Grenzlinien Gegenstand exkludierender Zuschreibung. Dabei kann es sich um Selbst- wie um Fremdexklusion handeln, oder auch um ein kompliziertes Wechselspiel zwischen beidem (vgl. Münkler/ Ladwig 1998: 20). Jeder, der dem Außen zugerechnet wird, wird als fremd

---

<sup>53</sup> Grundsätzlich steht jedoch der Heirat eines muslimischen Mannes mit einer christlichen Frau nichts entgegen. Sie müsse aber nach islamischen Riten getraut werden. Die Inkommensurabilität dieses Falles besteht jedoch darin, dass nach christlichem Brauch und in der Kirche getraut wurde.

<sup>54</sup> Mīzā ‘Alī Šīrāzī war der Sohn von Moḥammad Esmā‘īl und der Neffe von Mīrzā Abo-l-Ḥasan Ḥān Šīrāzī, des ersten iranischen Botschafters, der sich zu dieser Zeit (1819) aufgrund einer diplomatischen Dienstreise zum zweiten Mal in England aufhielt.

bezeichnet, und jeder Ausgrenzung wird eine Position geringer Wertigkeit zugewiesen (vgl. Stenger 1998: 313).

Im Folgenden wird die Konstruktion der zwei Formen sozialer Fremdheit (symbolische und materiale Exklusion) in Mīrza Šāleḥs Reisebericht behandelt.

#### *A. Symbolische Exklusion*

Von Mīrza Šāleḥ wird Sir John Malcolm<sup>55</sup> als eine der beiden einflussreichsten Personen in seinem Leben bezeichnet, dessen Rat ihm zutiefst am Herzen liegt (vgl. S. 255). Malcolm als eine „vertraute“ Person stellt sich selbst als Anhänger und enger Vertrauter des persischen Königs dar. Somit steht er in der Sphäre des Vertrauten, auch für die beiden Studenten (Mīrzā Ğa‘far und Mīrza Šāleḥ). Sie empfinden ihn als einbezogen in ihrer eigenen Sinn- und Wirklichkeitsordnung. Auch er bekennt sich dieser explizit angehörig. Nun gibt Sir John Malcolm den eingereisten Studenten einen „väterlichen Rat“. Er warnt sie vor einem zu genussorientierten Leben, mit dem sie möglicherweise in England konfrontiert sein werden, und verweist auf ihren Mangel an ausreichendem Hintergrundwissen über und Umgangsweisen mit den „Kniffen und Tücken“ des Landes:

„Mīrzā Ğa‘far, der Arzt und ich begegneten Sir John Malcolm. Er wandte sich an Mīrzā Ğa‘far: ‚Da ich mich als Bediensteter des iranischen Königs empfinde und ihm stets treu und ergeben bin, wollte ich euch gerne einen väterlichen Rat geben. [...] Ihr seid neu in diesem Lande angekommen und kennt euch nicht mit dessen Kniffen und Tücken aus. Falls ihr Gefallen am Umgang mit den Menschen findet, sind die Einwohner hier ausgesprochen genussfreudig und mögen es sehr, Kuriositäten zu besichtigen und verbringen ihre Nächte mit Feiern und Tanzen, daher laden sie euch auch umstandslos ein. Eure Zeit wird dann in der Nacht dem Feiern und bei Tage der Begegnung mit dem Gastgeber gewidmet sein. Auf einmal stellt ihr fest, dass vier, fünf Jahre eures Lebens einfach spurlos dahin sind, und ihr es nicht geschafft habt, eure Ziele zu erreichen. Außerdem werdet ihr gegenüber der eigenen Regierung mit leeren Händen dastehen, da ihr euren Pflichten und Verantwortungen nicht nachgekommen seid. Ihr werdet es dann lebenslang bereuen, dass ihr versäumt habt, das Studium hier ernst zu nehmen, um im Nachhinein entsprechend davon zu profitieren‘. Ich nahm mir seinen Rat besonders zu Herzen.“ (S. 254).

Sir John Malcolm zieht in seinem Gespräch klare Grenzen zwischen den Neuankömmlingen aus einem fremden Land und den in England Ansässigen. Er bezeichnet seine Landsmänner

---

<sup>55</sup> Sir John Malcolm war ein englischer Gouverneur, der im Iran nicht nur wegen seiner politischen Funktionen, sondern stärker noch aufgrund seines allgemeinen Iranwissens, seiner Beherrschung der persischen Sprache, seiner Fachkenntnisse in Linguistik und der fern- und nahöstlichen Geschichte bekannt ist.

als „genussfreudig“ und Liebhaber von Kuriositäten. Die Studenten jedoch sind aufgrund eines bestimmten Zieles da: Ihr Studium zu vervollständigen, um folgend ihren Verpflichtungen nachkommen zu können. Sie gehören nicht zu der Gruppe der Einheimischen und müssen wieder zurück in die Heimat. Somit warnt er die iranischen Studenten vor den Engländern, die angeblich rastlos feiern und tanzen und mit ihren Einladungen die kostbare Zeit der Studenten vergeuden. In den Augen der Engländer sind die iranischen Studenten stets „Kuriositäten“ und diese Distanz wird dauerhaft aufrechterhalten.

Hier werden durch die Aussage von Sir John Malcolm symbolische Grenzen zwischen einem „Wir“ und einem „Ihr“ deutlich sichtbar. Eine Nichtzugehörigkeit, die anscheinend nicht aufhebbar ist, wird propagiert. Der Zugang ist zwar frei, die Akzeptanz bleibt jedoch eine Nichtakzeptanz. Und ohnehin sollten die Studenten sich besser um ihr Studium kümmern, als mit den Einheimischen zu verkehren. Die Asymmetrie besteht darin, dass die Studenten von den Engländern als etwas Kurioses empfunden werden; sie belegen in Bezug auf ihre Gruppe eine Außenseiterposition.

Zum Schluss bekennt Mīrza Šāleḥ, dass dieser Rat John Malcolms einer der bedeutungsvollsten Ratschläge seines Lebens gewesen sei, dem er exakt gefolgt wäre. Er habe seinen Kontakt mit den Engländern so weit wie möglich eingeschränkt, um sich nur auf das Studium konzentrieren zu können.

## *B. Materiale Exklusion*

### *i. Die Konsequenzen der Heirat mit einem Fremdling*

Wie bereits im Abschnitt zu kultureller Fremdheit dargestellt, wird seitens Mīrza Šāleḥs die Heirat mit einer Person, die sich kulturell außerhalb der Grenzen des Vertrauten befindet, als inkommensurabel interpretiert und nicht akzeptiert. Im Folgenden wird dargelegt, wie durch materiale Exklusion des Grenzgängers die bereits vorhandenen Grenzen sich sozial verfestigen:

„Moḥammad ‘Alī hat eine [englische] Frau geheiratet, er hat sie, ohne irgendjemandem Bescheid zu geben, mit in die Kirche genommen und dort geheiratet. Mein Herr Īlčī war darüber überhaupt nicht informiert, daher hat er ihn weder dazu überredet, seine Frau mitzunehmen, noch hat ihn irgendjemand davon abgehalten. Man hat ihn schlechtweg ignoriert. Ihre Schifffahrtkosten wurden auch nicht übernommen.“ (S. 509f.).

Bei der Rückfahrt der Studentendelegation in die Heimat wird das Paar (Moḥammad ‘Alī und seine englische Frau) lediglich ignoriert. Sie sind weder der Gruppe zugehörig, noch genießen sie die gleichen Rechte und Berechtigungen. Beider Kosten der Schifffahrt werden nicht bezahlt. Somit wird ihm der Zugang zu bestimmten Ressourcen, die ihm früher zugeteilt

waren, verweigert. Als die Gruppe in Istanbul ankommt, wird die materiale Exklusion erweitert:

„[...] [U]nd weil wir nun islamischen Boden betreten haben, müssen wir gemäß unserer eigenen Religion handeln. Man hat Moḥammad ‘Alī’s Frau zusammen mit ihrem Ehemann ein anderes Haus besorgt, damit sie nicht mehr mit uns zu Mittag oder Abend isst und auch nicht unser Haus betritt.“ (S. 530).

Hier wird die Exklusion auf der religiösen Ebene – Betreten islamischen Bodens – thematisiert. Mīrza Šāleḥ betont, dass sie nun gemäß ihrer eigenen Normen und Regelungen handeln müssen, da die Türkei auch zum islamischen Raum und somit zur Zone des Vertrauten zugehörig ist. Das Paar wird in einen anderen Wohnraum verwiesen und zudem wird ihnen die Anwesenheit beim Mittag- und Abendessen und der Anschluss an die weiteren Mitglieder der Gruppe verweigert. Ihm wird die Gleichwertigkeit genommen und es zählt somit als Außenseiter. Aufgrund unterschiedlicher Aspekte wird ihm Abweichung unterstellt: Das Paar hat sowohl kulturelle Grenzen der Vertrautheit auf der religiösen Ebene überschritten, als auch soziale Grenzen der Zugehörigkeit missachtet, daher wird es exkludierend behandelt.

## ii. Vor seine Rückkehr fasst Mīrza Šāleḥ zusammen

Kurz vor der Rückfahrt der Studentendelegation findet eine Begegnung mit Williamson statt. Williamson, ein namhafter englischer Händler, hat in Tabriz gewohnt und auch dort gearbeitet:

„Er [Mr. Williamson] meinte, dass die [aus dem Iran] entsandten Studenten besonders berüchtigt seien. Es sei in aller Munde, dass sie Tag und Nacht nur Übles begehen, überhaupt nicht studieren und ihre einzige Tätigkeit sei, sich vergnügen. Daraufhin fragte er mich: ‚Wie hat dir dieses Land gefallen? Bist du traurig, dass du es verlässt oder freust du dich?‘ [...] ‚Ich bin sehr glücklich, dass ich dieses Land verlasse! [...] Als wir dieses Land betraten, hat uns die englische Regierung vollkommen ignoriert. Mr. Morier hat auf Grund seiner Undankbarkeit der iranischen Regierung gegenüber seine Landsleute angeschrieben, dass wir ohne seine Erlaubnis gekommen sind. Daher hat Ihre Regierung, zumal sie sehr wankelmütig ist, uns nicht willkommen geheißen. [...] Wir fanden es sinnvoller uns zurückziehen. Unserer eigenen Regierung haben wir einige Male geschrieben, aber die englischen Offiziere, die im Iran anwesend waren, haben uns bei der iranischen Herrschaft – um ihre eigene Regierung besser darzustellen – des Herumtrödelns beschuldigt. Deshalb wurde unsere Stimme nicht mal im eigenen Land gehört. Ich selbst bin einer der Beauftragten. Schon ab dem sechsten Tag hier in London habe ich angefangen, einen Monat lang bei Mr. Belfore zu studieren. Ganze fünf Monate

studierte ich bei Mr. Fringer in Kennington, danach war ich elf Monate in Croydon bei Mr. Shakespeare und Mr. Bast. Bei ihnen habe ich Latein und Englisch studiert. In Queen Square war ich neunzehn Monate lang bei Mr. Grat. Dort studierte ich wieder Latein und Englisch, aber auch Naturwissenschaften. Jeder, der mich dort besucht hat und meine bescheidene Wohnung besichtigt hat, kann bezeugen, dass ich nicht beabsichtigte, meinen Gelüsten und Trieben nachzugehen, stattdessen hatte ich mich in das kleine und schlichte Haus von Mr. Grat eingemietet, um besser studieren zu können. Daraufhin habe ich wieder für neun Monate bei Mr. Belfore angefangen, Französisch zu studieren. Gott sei mein Zeuge, dass ich mich bis aufs Äußerste bemüht habe, nicht an englischen Festen und Feierlichkeiten teilzunehmen, da dies meine Zeit geraubt hätte und mich am Studium hindern könnte.“ (S. 511 f.).

In dem vorhin zitierten Fall fühlt sich Mīrza Šāleḥ, sowohl als Person (iranischer Student) wie auch als Gruppe (die ganze Gruppe der iranischen Studenten), deutlich exkludiert und ausgegrenzt. Hierbei haben wir es mit einer Grenze zu tun, die Innen und Außen voneinander trennt. Wer dem Außen zugerechnet wird, ist fremd und belegt eine Position geringer Wertigkeit. Ausgegrenzt von der englischen Gemeinschaft, widmet sich Mīrza Šāleḥ intensiv seinem Studium. Die ausführliche Beschreibung seines Lernverlaufs ist eine Strategie, die er einsetzt, um jegliche Beschuldigungen – sowohl von der eigenen wie auch von englischer Seite – abzuwehren.

Die Konstruktion der Grenze hier wird sozial begründet, da der Zuschreibende sich selbst bzw. seine eigene Gruppe als nicht zugehörig darstellt und somit die Anerkennung von Zugehörigkeit mit einer Praxis der Exklusion verknüpft ist (vgl. Stenger 1998: 340). Gleichzeitig ist sie material, da im Fall einer materialen Exklusion die Exkludierten nicht über die gleichen Rechte bzw. Ressourcen verfügen wie die Inkludierten (vgl. ebd., 336). Ihre Rechte sind gegenüber dem Inländer massiv eingeschränkt. Sie erfahren eine gewisse Asymmetrie, in der eine Benachteiligung in der Zuweisung von Ressourcen konstatiert wird. Als Urheber dieser ungerechten Ausgrenzung bezeichnen sie die englische Regierung, die ihnen mit ihren Taten den Zugang in die Sphäre der Zugehörigkeit verweigert hat.

### ***2.2.2.3. Mischkonstruktionen der Fremdheit***

Die Mischfälle (Verknüpfung von sozialer und kultureller Fremdheit), die sich in Mīrza Šāleḥs Reisebuch finden, widmen sich ausschließlich der symbolischen Über- bzw. Unterordnung des Fremden, das entsprechend als kompatibel oder inkommensurabel wahrgenommen wird. Im Folgenden werden exemplarisch die Momente dieser Mischkonstruktionen bearbeitet.

i. Die Exklusion des Inkommensurablen

Mirza Šāleḥs Standpunkt gegenüber dem Katholizismus wird in unterschiedlichen Situationen und damit an verschiedenen Textstellen ausführlich behandelt. Er hebt deutlich hervor, dass er die Welt des Katholizismus als fremd und recht undurchschaubar wahrnimmt, wobei die Konstruktion der Fremdheitsgrenzen beim Protestantismus viel lockerer und undichter erscheint:

„Der Protestantismus weist einen großen Unterschied zum römischen Katholizismus auf. Z.B. haben die römisch-katholischen Gläubigen die Bilder und Statuen von Jesus, Maria und den zwölf Aposteln in ihre Tempel gestellt, damit sie sie immer in Erinnerung behalten und ihre Pilgerschaft für nötig halten. Allmählich hat sich jedoch die Situation gewandelt. Nun betet das Volk diese Gestalten wortwörtlich an. In der Tat kommen die Menschen jeden Tag für das Anbeten dieser Gestalten in den katholischen Kirchen zusammen. Allerdings empfindet das englische Volk, das protestantisch ist, das Vergöttern der Statuen und Bilder als große Sünde, daher hängen sie nirgends in ihre Kirchen Bilder oder stellen gar Gestalten auf.“ (S. 397 f.).

Mirza Šāleḥ definiert Katholizismus als Götzenanbetung und daher keineswegs im Einklang mit der eigenen religiösen Sinnordnung, die monotheistisch ist. Aus seiner Sicht liegt der Protestantismus eher in der Sphäre des Vertrauten als der Katholizismus.

Verachtend sind seine Bewertungen der Beichtkultur (confession). Als er auf dem Rückweg in Malta eine katholische Kirche betritt, fängt er an, die Beziehung eines gläubigen Katholiken mit der Kirche zu schildern. Alles, ob weltliche oder himmlische Angelegenheiten, würden dem Priester mitgeteilt. Außer, dass dieses Religionsritual für ihn gänzlich unverständlich ist, wird es auch sozial als nichtzugehörig eingestuft. Der Autor kritisiert die mangelnde Selbstständigkeit unter den Katholiken und meint, dass Beichten vielmehr ein Mechanismus sei, der die Sünde verstärke, anstatt sie zu verhindern. Durch das Beichten sei man nahezu motiviert zu sündigen, da man sich sicher sei, dass es durch Beichte wieder beglichen werden könne:

„Dort gibt es Beichtstühle und die Menschen kommen für *kānfešān* [confession]. *Kānfešān* heißt, dass jeder Katholik, ob männlich, weiblich, alt oder jung, jeden Tag, und wenn das nicht möglich ist, zwei oder mindestens einmal in der Woche, zum Priester geht. [...] In ihrem ganzen Leben haben sie sich von den Priester führen lassen. Ob nun Angelegenheiten des Diesseits oder auch des Jenseits, sie beichten ihm alles, sogar ihre alltäglichen Gedanken. Der Priester, so dann, richtet ihren Glauben. Anscheinend ist das Ziel dieses Brauchs, dass es den Menschen am Sündigen hindert und dieses vermeidet, auf dass ihnen ja nichts Schlimmes in den Sinn kommt, da sie ja den Zorn Gottes fürchten müssen. In der Realität ist es jedoch des Priesters Beruf und Gewerbe geworden, die

Leute beichten zu lassen und im Nachhinein von ihnen ein Entgelt zu verlangen, um dann all ihre Sünden zu vergeben. [...] Somit kann sich dann jeder jede üble Tat trauen und sicher sein, dass er von all seinen bösen Taten nach dem Beichten freigesprochen wird und diese sogar in gute Taten umsetzen werde. Im Übrigen heiraten die katholischen Priester nicht, denn es ist wider ihren Glauben, daher hat jeder von ihnen die Möglichkeit, Frauen zu belästigen oder Übles zu begehen. Genau genommen hat man ein Heer von Schafen einem Wolf anvertraut!“ (S. 518 f.).

Die in Malta besichtigten Verhältnisse werden für Mīrza Şāleḥ Zielscheibe härtester Kritik. Die Riten des Katholizismus sind nicht nur für ihn äußerst unverständlich und inkommensurabel, er distanziert sich von den Praktiken dieser Glaubensrichtung, indem er sie symbolisch von der Ebene der Zugehörigkeit exkludiert. Sowohl die Anhänger des Katholizismus als auch die Priester werden symbolisch herabgesetzt. Seiner Meinung nach sind das Beichten ebenso wie das Zölibat der Priester kontraproduktiv und führen hinsichtlich des gewünschten Resultats zu gegensätzlichen Ergebnissen. Nicht sehr häufig steht Mīrza Şāleḥ in seinem Reisebuch dem Fremden abwertend gegenüber; die wenigen herabsetzenden Momente gegenüber religiöser Heuchelei und Bigotterie gewinnen dadurch umso mehr Gewicht.

Gleiche Konturen nehmen seine Äußerungen an, als er auf dem Heimweg auf türkische Geistliche stößt:

„[...] [S]olange der hoheitlichen Dynastie der Mullahs zur osmanischen Regierung Zugang erteilt wird, wird das erwähnte Land niemals die Möglichkeit besitzen, sich fortzuentwickeln. Sultan Selim war dezidiert dafür, die westliche Ordnung in Istanbul einzuführen, die Mullahs haben jedoch aufgrund ihres Nichtwissens die Ordnung als schariawidrig erklärt und haben ihn mit Vorsatz davon abgehalten. Des Weiteren wollte derselbe Sultan die westlichen Wissenschaften [*‘olūm-e farangestān*] in Istanbul zur Anwendung bringen, wieder haben ihn einige aus Neid behindert und somit nicht dazu beigetragen, dass viele aus dem Raum des Nichtwissens und der Ignoranz hinaustreten. In der Tat, jede Regierung, in die den Mullahs der Eintritt gestattet wird, gibt zugleich der Hinterlist freien Einlass. Niemals werden solch eine Regierung und solch ein Land einen Fortschritt [*taraqqī*] verzeichnen können. Früher war das Osmanische Regierung nicht allzu sehr unter der Kontrolle der Mullahs. Sie befanden sich am Rande und beobachteten von außen den Ablauf der Dinge. Nun haben sie sich einen Status mitten in der Regierung erobert, folglich ist der Staat aktuell in seinem schwächsten Zustand.“ (S. 557).

Er verachtet den türkischen Klerus, indem er ihn ironisch als die „hoheitliche Dynastie“ bezeichnet. Zudem impliziert er damit den Fortbestand dieser Hierarchie in der türkischen Gesellschaft, was natürlich auch für sein eigenes Land gilt. Auch hier wird die religiöse



Führerschaft als „nichtwissend“, „neidisch“ und „hinterlistig“ ausgegrenzt und mit keinerlei Achtung gewürdigt. Thematisch geht es hier um die Idiotie und Ignoranz, aber auch um die Arglist des türkischen Klerus; dieser würde eine Modernisierung im Sinne der Einführung einer „Neuen Ordnung“ verhindern. Hier wird besonders augenfällig, wie bedeutungsvoll die Politik der Zurückdrängung des Klerus aus dem staatlichen Leben für Mīrza Şāleḥ ist. Demnach weist sie für ihn einen starken Vorbildcharakter auf. Nicht nur sind seines Erachtens die Geistlichen ein Hindernis für die Modernisierung des politischen Feldes, auch blockieren sie die Einführung moderner Wissenschaft in die Gesellschaft. Neben dem Intervenieren in staatliche Angelegenheiten ist für Mīrza Şāleḥ die Bezeichnung „schariawidrig“ für importierte Modernisierungsschübe höchst unverständlich. Für ihn läuft der Weg des Fortschritts über die Umsetzung der „Neuen Ordnung“ und die Einführung moderner Wissenschaften. Ansonsten bleibe die Bevölkerung weiterhin in Unwissenheit und Rückständigkeit gefangen.

In diesen Aufzeichnungen zu den türkischen Verhältnissen findet man Anspielungen auf die Zustände im eigenen Land. Denn auch dort hat die Einführung der „Neuen Ordnung“ unter den Geistlichen für unzählige Kontroversen gesorgt.

## ii. Die Kompatibilität des Übergeordneten

Parallel zur symbolischen Exklusion des Inkommensurablen sind in Mīrza Şāleḥs Reisebericht auch Mischformkonstruktionen des Kompatiblen mit dem symbolisch Übergeordneten zu finden.

Mīrza Şāleḥ bewundert die – abgesehen vom sozialen Status – gleichartige Bekleidung der englischen Bevölkerung:

„Ob Nobelman, Händler oder Verkäufer, bei den Männern dieses Landes, gibt es absolut keinen Unterschied in ihrer Bekleidung. Bei den Frauen gilt das gleiche Prinzip, außer bei den Frauen der Könige und Adligen, die sich anders kleiden. Bei Gott ist die Kleidung englischer Frauen die beste Kleidung der Welt! [...] Staunenswert ist, dass jedermann, ob adlig oder arm, jung oder alt, Höfling oder Händler, Frau oder Mann, nur mit gepflegter und reiner Kleidung auf die Straße kommt.“ (S. 461).

Der eigentliche Reiz gleichartiger Bekleidung ist für den iranischen Studenten das Egalitätsprinzip, das sich hinter dieser Einheitlichkeit verbirgt und eine gute Vorlage für die Aufnahme in die eigene, durch und durch hierarchisierte und geschichtete Gesellschaftsordnung bildet. Mīrza Şāleḥs Bewunderung der Gleichheit der Gewänder der englischen Bevölkerung begrenzt sich nicht auf eine einfache Differenzfeststellung. Auch beurteilt er die Kleider englischer Frauen als die beste Kleidung der Welt. Mit dieser Aussage

betritt er die Sphäre der sozialen Fremdheit, da er eine Oben-Unten-Differenzierung konstruiert. Mit der asymmetrischen Dimension verwandelt sich die einfache Fremdeheitskonstruktion in ein Mischgefälle, worin die englischen Frauen hinsichtlich ihrer Bekleidung über andere Frauen gestellt werden.

### **2.2.3. Zusammenfassung**

In seinem Reisebericht veranschaulicht Mīrza Šāleḥ zunehmend kompatible Fremdheitserfahrungen. Indem er überwiegend ihre praktischen Funktionen auflistet, versucht er seine Erfahrungen möglichst intensiv zu konkretisieren. Das Aneignungspotential gesellschaftlicher Entwicklungen auf Basis bestimmter Gesetze und Regelungen, vor allem die englische Herrschaftsform, wird von ihm ausdrücklich als hoch eingestuft. Hinzu kommen die sozialen Institutionen, die der Wohltätigkeit dienen und die sowohl staatlich-öffentlich als auch von privater Seite geführt werden. Auch politische Institutionen sind für ihn das Ziel intensiver Beobachtung. Mit Bewunderung besichtigt er das englische Parlament (Unterhaus und Oberhaus) und nimmt die Verhältnisse der Abgeordneten untereinander und deren freie Äußerungen unter die Lupe. Dennoch ist er sich der Beschränktheit und der Grenzen solcher Institutionen bewusst, worauf seine Aufzeichnungen hinsichtlich der ausschließlichen Mandantschaft von Protestanten und Männer hindeuten (vgl. S. 432).

Insgesamt scheint Mīrza Šāleḥ das Ideal der modernen Bildung zu verkörpern. Sich möglichst viel des europäischen Wissens anzueignen und als „Souvenir“ in die Heimat mitzubringen, ist sein größtes Ziel. Sein Wille, etwas Nützliches und Wesentliches für sein Land zu vollbringen, drückt sich am stärksten in der Mitnahme einer kleinen Druckmaschine in den Iran aus.

Auch die Haltung und Einstellung englischer Frauen nimmt er als besonders aneignungswürdig wahr. Nicht nur im Äußerlichen sollten sich iranische Frauen an ihnen orientieren, auch in der Art und Weise ihrer Kindererziehung und eigenen Bildung seien die britischen Frauen als Vorbild geeignet.

Ambivalent ist Mīrza Šāleḥs Haltung gegenüber der Verwendung einheimischer Kleidung. Seine jeweilige Entscheidung, weiterhin iranische Gewänder zu tragen oder britische Kleidung, hängt hauptsächlich vom Kontext ab: Je nachdem, ob er in der Rolle des iranischen Studenten, des Repräsentanten der iranischen Regierung oder unter englischen Freunden ist, variiert auch entsprechend seine Bekleidung. Auch versucht er in einer seiner

Aufzeichnungen zu argumentieren, dass die Kleidung nur Äußeres widerspiegele und nichts mit dem Inneren und den Eigenschaften einer Person gemeinsam habe.

Als inkommensurable Fremdheitskonstruktionen werden vor allem die Bekehrung zum Christentum und die Heirat mit den Fremden thematisiert. Die Unvertrautheit dieser Fremderfahrungen sind beide mit höchst verdichteten kulturellen Grenzen verknüpft. Weder eine Konversion noch eine Vermischung mit dem Fremden in Form einer Heirat ist vorstellbar, mit eigenen Sinnvorstellungen vereinbar oder gar erwünscht.

Fremdheitserfahrungen im Rahmen sozialer Fremdheit und in der Gestalt materialer und symbolischer Exklusion stechen dort am meisten hervor, wo Mīrza Šāleḥ seine Erlebnisse als Ausländer in einem fremden Land ausführlich beschreibt. Er fühlt sich als iranischer Student in einem fremden Land zutiefst diskriminiert und bestimmter Berechtigungen entzogen. Seinen Aufenthalt dort versucht er mit intensiven Lernprozessen zu füllen, um möglichst sinnvoll die Zeit zu überbrücken, bis er wieder in die Heimat zurückkehren kann.

Auch Mischfälle werden in diesem Reisebericht konstatiert. Hierbei wird sowohl inkommensurable Unvertrautheit symbolisch exkludiert, als auch die Kompatibilität gewisser Unvertrautheiten sozial übergeordnet. Die negativen Erfahrungen tauchen zumeist im Zusammenhang asymmetrischer Beziehungen zu anderen Ländern wie zu der Türkei und Malta auf.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Mīrza Šāleḥ in seinem Bericht in der Regel dem Muster der Reiseberichterstattung folgt, wie sie Anfang des Jahrhunderts üblich war. Er verzichtet auf explizite Abwertung des Eigenen. Auf der anderen Seite findet eine symbolische Verachtung des Fremden auch keinen Ausdruck im Text (außer in den wenigen Fällen, wo er sich außerhalb der europäischen Zone befindet und dies beschreibt). Generell wird das Fremde eher faszinierend und positiv bewertet, ohne das Eigene dabei herabzusetzen. Auf die Missstände, die das Eigene betreffen, wird nur implizit und in Anspielungen verwiesen. Im Gegensatz zu Abo-l-Ḥasan Ḥāns Reisebericht, ist Mīrza Šāleḥs Reisebuch seriöser und insgesamt gelehrter. Die umfangreichen Ausführungen und Exkurse sind Zeichen seiner Neugierde und intensiver Recherche. Er wünscht sich für seine Heimat ähnliche Verhältnisse wie sie in England bestehen, und scheint der Meinung zu sein, dass mit Aneignung und Aufnahme bestimmter Sinnkonstellationen auch sein Land den Weg des Fortschritts einschlagen kann.

### 3. Iranische Russlandbeziehungen

Historisch betrachtet waren die iranisch-russischen Beziehung nie konfliktfrei. Es bestanden Beziehungen auf politischer wie auf wirtschaftlicher Ebene und es existierte ein Austausch durch Händler und politische Delegationen. Diese Kontakte waren aber nicht immer friedlicher Natur. Bereits ab dem 16. Jahrhundert verstärkten die Russen ihre Kontrolle über die Gebiete des Nordkaukasus. In der späten Safawidenzeit waren die Handels- und politischen Beziehungen zwar intensiver geworden, die Iraner misstrauten ihrem nördlichen Nachbar jedoch zunehmend und spürten die Bedrohung, die von diesem ausging. Dieses Misstrauen übte auch Einfluss auf das politische Verhalten der iranischen Staatsmänner gegenüber russischen Diplomaten aus. Als im Jahre 1664 Mitglieder einer russischen Delegation Isfahan besuchten, wurden die vermeintlich betrunkenen Russen aufgefordert, von ihren Pferden abzustiegen und den ganzen Weg bis zum kaiserlichen Hof zu Fuß zu gehen, während sie ihre Geschenke in den Händen hielten (vgl. Mathee 2012: 101).

In dieser Zeit betrachtete die iranische Elite Russland als ein unzivilisiertes Reich und die Russen selbst als schmutzig, unkultiviert und stumpfsinnig<sup>56</sup> (vgl. Miller 1968: 301). Auch die Bezeichnung „*rūs-se manhūs*“ („verfluchter Russe“), die Russland und die Russen als ominös und furchterregend darstellt, gehört zu dieser Periode (vgl. Mathee 1998: 233). Die Iraner waren hauptsächlich in unmittelbarem Kontakt mit den Kosaken und den russischen Fischern am Rande des Kaspischen Meeres. Daher differenzierten sie kaum zwischen ungehobelten Soldaten, die sie zu Gesicht bekamen, und dem Rest der russischen Bevölkerung. Auf dieser Basis gründete auch ihre Wahrnehmung, die im Großen und Ganzen negativ war.

In dieser Periode blieb das russisch-iranische Spannungsverhältnis in einem prekären Gleichgewicht und es kam kaum zu kriegerischen Auseinandersetzungen. Diese Lage hielt bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts an. In den ersten Jahren des Jahrhunderts begann Peter der Große (1672-1725) zahlreiche Feldzüge zu unternehmen, die zur Erweiterung Russlands und zur Eroberung nördlicher Territorien des Iran führten. Im Jahre 1711 forderte er den Iran zu politischen Verhandlungen auf. Diese Verlautbarung hatte vor allem die iranischen Armenier im Visier. Darin wurden ihnen verschiedene Bevorzugungen wie der steuerfreie Aufenthalt in Russland angeboten, unter anderem wurden sie ermutigt, sich regelmäßig nach Moskau zu

---

<sup>56</sup> Der schlechte Ruf der Russen hinsichtlich ihrer Unsauberkeit und Grobheit ist bereits in früheren arabischen Werken der Literatur und Geographie zu finden. Siehe dazu: Aziz al-Azmeh (1992: 7).

begeben, um die Stadt zu besichtigen (vgl. Matthee 2012: 102). Nach Matthee ließen die iranischen Armenier diese Bemühungen nicht vollkommen unbeantwortet:

„A creeping awareness in the waning decades of Safavid state that Russia was better governed than Iran and certainly offered a more hospitable environment for Christians set the tone for the counter perception, though, prompting some people in northern Iran to wish for Russian control, and in the case of the Armenians, even to migrate to the north in some numbers.” (Ebd., 115).

Fünf Jahre später wurde Artemii Petrovich Volynskii auf eine diplomatische Mission nach Isfahan geschickt unter dem Vorwand, einen bilateralen Vertrag hinsichtlich der Handelsbeziehungen der Länder abzuschließen. Die eigentliche Intention war jedoch, Informationen über den Iran, dessen politische Lage, Ressourcen, Infrastruktur und die Schlagkraft der iranischen Truppen zu sammeln. Schließlich wurde im Jahre 1722, mit der Absicht, sich die Gebiete am Kaspischen Meer anzueignen, der Nordwesten des Iran durch russische Kräfte attackiert.

Unmittelbar nach dem Niedergang der Safawiden (1722) und dem Tod des russischen Kaisers (1725) reduzierten sich die russisch-iranischen Beziehungen drastisch. Der Rascht- (1732) und der Ganjeh-Vertrag (1735) forderten ausdrücklich den Rückzug Russlands aus sämtlichen Territorien des Iran, die in den Jahren zuvor besetzt worden waren. Die Kontakte begrenzten sich auf die Handels- und Fischereiebene, wo die Russen an der südlichen Küste des Kaspischen Meeres und den Anzali-Hafen präsent und aktiv blieben.

In der Herrschaftszeit der Zarin Katharina II. (1769-96) nahmen die Beziehungen wieder ihren ursprünglichen Charakter an. Durch ihre Expansionspolitik (Russlands Territorien wurden unter ihr um fünfhunderttausend Quadratkilometer erweitert), durch die Niederlagen, die die Osmanen gegen sie erlitten, und nicht zuletzt auf Grund ihres Geschlechts, hatte sie nicht nur die iranische Elite beeindruckt können (vgl. ebd., 105).

Mit Furcht und Faszination betrachteten die Iraner nun die Reformaktivitäten der Zarin und anders als zuvor, geschah es immer häufiger, dass der Iran zu Russland hinaufschaute. Das Überlegenheitsgefühl der Iraner, das die gesamte Spanne der Safawidenzeit prägte, begann sich langsam zu relativieren und Leute wie Mīrzā Moḥammad, der Kalāntar von Fars begannen zu lamentieren, dass der Iran wahrer Männer beraubt worden sei und es an der Zeit wäre, die Hoffnung zu hegen, dass im Lande eine Frau nach dem Vorbild Katharinas die Macht erobere (vgl. Mīrzā Moḥammad Kalantar-e Fārs 1983/1362: 89).

Das Bild des schmutzigen, unreinen<sup>57</sup> und ewig betrunkenen russischen Barbaren verblasste nun unter Katharinas Herrschaft nach und nach. Ihre Autorität und Zielstrebigkeit schafften neue Vorbilder am Hofe des Iran und sie brachte neue Vorstellungen hervor, wie eine gut-funktionierende Herrschaft aussehen sollte. Diese positiven Impulse und ein konkretes Erfolgsmodell in unmittelbarer Nähe war für die monarchische Herrschaft in Iran von besonderer Bedeutung, da sie sich in einer heiklen Übergangsphase befand: Zwischen dem Untergang der Safawiden und dem Aufkommen der Kadscharen-Dynastie erlebte sie eine äußerst prekäre Phase.

In der Kadscharenzeit spielt der Einfluss des Russischen Reiches auf den Iran, besonders aufgrund der Provinz Aserbaidshan, eine große Rolle. Diese Provinz fungierte als eine Art Drehscheibe zwischen Iran und Russland, und zwar sowohl in geographischer, als auch in politisch-historischer und sprachlicher Hinsicht. Die Städte Baku und Tiflis im Russischen Reich galten, ebenso wie Tabriz, die Hauptstadt von Aserbaidshan, im Iran als Zentren für reformbasierte und konstitutionelle Bewegungen (vgl. Pistor-Hatam 1992: 7f.).

„Die reformorientierten Männer in diesen Städten und die zwischen ihnen verkehrenden Kaufleute und Reisenden sorgten für einen regen Gedankenaustausch, der ihnen durch die gemeinsame Sprache erleichtert wurde. [...] In dieser Provinz lag das Hauptzentrum der Verfassungsbewegung sowie das Kommunikationszentrum für im Iran und Ausland lebende Konstitutionalisten.“ (Ebd.).

Zudem galt Tabriz auf den Reiserouten iranischer Reisender als Brücke zwischen Iran und Russland. Die meisten Reiserouten nach Russland, aber auch die nach Europa, verliefen über diese Stadt.

Im Folgenden werden die formalen wie die inhaltlichen Kennzeichen des Reiseberichts *Dalīl as-sufarā*, einem der ersten Berichte über eine Reise nach Russland, behandelt, um weiterhin durch die Analyse dieses Textes die Beziehung zwischen dem Iran und Russland zu Beginn der Kadscharenzeit zu beleuchten.

---

<sup>57</sup> Der Mangel an Hygiene bei den Russen war ein wichtiges Bild, das die Wahrnehmung der Iraner lange Zeit prägte. Für eine ausführlichere Behandlung des Begriffs „*nağes*“ (unrein) bei den Muslimen siehe: Ḥā'eri (1988/1367: 379f.).

### **3.1. Europäische Großmacht oder barbarische Fremdkultur? Kulturelle und soziale Grenzen und ihre Konstruktion im Russlandreisebericht**

Wenn wir Fremdheit als Definition einer Beziehung wahrnehmen, lässt sich als Ausgangsthese für die Analyse des Russlandreiseberichts formulieren, dass am Anfang des 19. Jahrhunderts Iran und Russland miteinander in eine Fremdheitsbeziehung verwickelt waren. Weiterhin ließe sich im Anschluss an Simmel vermuten, dass erst die Wende, die durch die beträchtlichen Niederlagen in den kriegerischen Auseinandersetzungen mit Russland eintrat, strukturell die Chance eröffnet hat, dass sich eine Fremdheitsbeziehung zwischen beiden Ländern entwickelt. Gemeint ist hier die Ebene der Beziehung zweier „Wirkgruppen“. Auf der Ebene der Individuen (wie bereits erläutert) konnten selbstverständlich auch vorher Fremdheitsbeziehungen entstehen, wenn es entsprechende Kontaktmöglichkeiten gab.

Während zuvor in der Safawidenzeit die Beziehung des Iran zu Russland mehr oder minder durch eine ausbalancierte Indifferenz bestimmt war, wurde erst durch die genannte Wende die Notwendigkeit eines Bezugs hergestellt. Es galt eine neue Perspektive anzueignen, deren Axiom sich etwa folgendermaßen beschreiben ließe: „Die anderen sind nicht wie wir, dennoch ist es für uns unentbehrlich, sie aus der Nähe zur Kenntnis zu nehmen“. Erst im Rahmen der bereits beschriebenen kontextuellen Gegebenheiten und sozialhistorischen Ereignisse wurde jene Nähe möglich, die als Voraussetzung für die Erfahrung von Nichtzugehörigkeit und Unvertrautheit anzusehen ist. Diese Nähe entstand einerseits durch die Zunahme an Kontaktchancen, andererseits durch eine Vitalisierung der Idee des Entdeckens und Erforschens moderner Verhältnisse, die Dechiffrierung der ihnen zugehörigen Mechanismen und deren Übertragung in die eigene Gesellschaft. Auf Grundlage der militärischen Niederlage entstand ein Gespür für die Notwendigkeit, mit diesen, in gewisser Weise unterschiedlichen und fremden Ländern, in Beziehung zu treten, bzw. sich an die „Anderen“ zu wenden und damit die Beziehung zum „Anderen“ zu definieren. Somit entfalteten die Kontakte und die aus ihnen resultierende Nähe zunächst Möglichkeiten, die konkrete Erfahrungen von sozialen oder kulturellen Grenzen bewirkten.

Hierbei ging es vor allem darum, im Hinblick auf den „Anderen“ und vor dem Hintergrund der eigenen Erfahrungen und Erwartungen, die Unterschiede festzustellen und dadurch die eigene Identität (neu) zu definieren. In diesem Zusammenhang bildete sich der differenzierende und Differenz feststellende Blick auf Russland. Demzufolge verdichteten

sich in dieser Sicht zum einen allgemeine Sinnmuster der Wirklichkeitsdeutung. Gegenstand dieser „kollektiven Sinnstruktur“<sup>58</sup> (Stenger 1998: 320) ist die Benennung, Beschreibung, Entdeckung, Erforschung und vor allem Bewertung von Unterschieden zwischen dem eigenen, vertrauten Sinn- und Wissensordnung und dem des russischen Volks. Mit der Bewertung der Unterschiede hat sich interessanterweise der differenzierende Blick zwar zu einem grenzziehenden und ausgrenzenden Blick weiterentwickelt. Parallel dazu bildete sich aber auch ein Leitmodell heraus, das eine Alternative zum eigenen, herkömmlichen Deutungs- und Sinnmuster darstellt, das in manchen Fällen einerseits die eigene (zumindest moralische) Überlegenheit und die zu Ausgrenzung führende Charakterschwäche der anderen behauptet, sich aber andererseits dessen bewusst ist, dass die Fremdheit eine Alternative birgt, die vielleicht zu einer Lösung des ihnen gegenüber bestehenden Dilemmas verhelfen kann.

So entstand eine ambivalente Fremdheitsbeziehung zu Russland. Einerseits führten die wiederholenden Beschreibungen konkret beobachteter Unterschiede und damit verbundene Grenzziehungen zu einer Konsolidierung der Fremdheitsbeziehung zwischen Iran und dem russischen „Anderen“. Andererseits entfaltete sich nach und nach ein Führungsplan, der im Gegensatz zu dem westeuropäischen Modell – bei dem später die strukturelle Asymmetrie eine Hauptrolle spielte, die die Definitionsmacht in jeder Hinsicht bei den Westeuropäern ansiedelte<sup>59</sup> – sich als eine realisierbare und dem Iran wesentlich nähere Gestaltungsoption erwies.

Was an Russland greifbarer und der iranischen Perspektive näher schien, war u.a. die Ähnlichkeit der politischen Herrschaft, die Besiegbarkeit der Russen<sup>60</sup>, die unmittelbare geographische Nähe und die Zwischenlage, die Russland in seiner Beziehung zu Europa erlebte. Die autoritäre Herrschaft Russlands sowie die hohen Ambitionen bei der Aneignung sämtlicher europäischer Verhaltensweisen ermunterte die iranische Herrschaft, den gleichen erfolgsversprechenden Weg zu wählen.

Dennoch blieb Russland in vielen Aspekten ein fremdes Land, da sich dessen Sinnstrukturen nicht ohne Mühe erkennen und erlernen ließen. Aspekte wie Religion und ihre Erscheinungen (beispielsweise in der Beziehung zum anderen Geschlecht) blieben in den meisten Fällen ein

---

<sup>58</sup> Als „kollektive Sinnstruktur“ ist hier das von Horst Stenger entworfene Konzept für die Beschreibung der im Alltagswissen verankerten Deutungsrahmen für thematisch abgegrenzte Bereiche der sozialen Wirklichkeit gemeint. Für mehr Informationen siehe: Stenger (1998: 320), hinsichtlich „Kultur“ als „System kollektiver Sinnstrukturen“ siehe auch: Neidhardt (1986: 11).

<sup>59</sup> Die hier angedeutete grundlegende Asymmetrie zwischen Iran und Westeuropa beruht auf unterschiedlichen Strukturbedingungen, worauf in den nächsten Kapiteln differenzierter eingegangen wird.

<sup>60</sup> Zuvor, während der Safawidenzeit, hatte Iran mehrmals die kriegesischen Kontroversen zwischen sich und Russland siegreich beenden können.



Rätsel und boten oft Spielraum für Kritik und in Extremfällen für die Diffamierung fremder Sinnelemente.

Worauf hier in der Untersuchung der Berichte und daraufhin in der Analyse fokussiert wird, ist die Praxis der Grenzziehung durch bestimmte Akteure in einem bestimmten sozialhistorischen Kontext. Auf der Ebene des Akteurs, des Texts und Kontexts wird eine Analyse der Fremdheitserzeugung angestrebt. Als bedeutsam erweisen sich hierbei spezifische Momente der Identitätskrise sowie der Identitäts(neu)bildung

### 3.2. *Dalīl as-sufarā* (1813/ 1229-1816/ 1232)

*Dalīl as-sufarā* ist der erste Russlandreisebericht, der Anfang 19. Jahrhunderts während einer dreijährigen Reise (1813-1816)<sup>61</sup> entstanden ist. Nach königlicher Anforderung sollte dieser Bericht verfasst werden, um der interessierten Öffentlichkeit vom Verlauf der Verhandlungen mit dem russischen Zar hinsichtlich der belagerten Städte Irans, der Aushandlung einzelner Paragraphen des *Golestān*-Vertrags sowie über die sozialpolitische Lage Russlands zu berichten. Von der Form her ist dieser Text demnach eine *sefāratnāmeḥ*, eine staatlich-öffentliche Niederschrift, die im Nachhinein für die Öffentlichkeit freigegeben wurde.

Der Text wurde von Mīrzā Abo-l-Ḥasan Ḥān-e Īlčīs Sekretär, Mīrzā Moḥammad Hādī ‘Alāwī Šīrāzī verfasst. Mīrzā Abo-l-Ḥasan Ḥān-e Īlčī ist jener diplomatische Gesandte des Iran, der zuvor bei den Verhandlungen in Großbritannien als der Botschafter und Führer der iranischen Delegation dabei war. Die Reiseroute verlief von Qaswin nach Sandschan, das wenige Kilometer westlich lag. Von dort aus nach Tabriz. In Tabriz begegnete Abolḥasan Ḥān, ‘Abbās Mīrzā dem Kronprinzen, und Qā’em Maqām, dem Großwesir. Nach einem neuntägigen Aufenthalt verließ die Delegation Tabriz in Richtung Eriwan. Eriwan ist die Grenzstadt zu Tiflis, der Hauptstadt Georgiens, wo sie, nach den Angaben des Verfassers, zum ersten Mal auf dieser Reise fremdem Boden betraten. Ursprünglich gehörte Tiflis zum iranischen Territorium, das in den Kriegen mit Russland verloren ging. Von dort aus ging es nach Kaukasien, Tula, Moskau, Petersburg und wieder zurück in den Iran.

---

<sup>61</sup> Auch hier werden die Stellen, die aus dem Originaltext zitiert werden oder auf die in der Bearbeitung Bezug genommen wird, lediglich mit der entsprechenden Seitenzahl versehen. Die jeweils zitierten Stellen aus dem Text *Dalīl as-sufarā* sind meine eigenen Übersetzungen aus dem persischen Original: ‘Alavī Šīrāzī, Mīrzā Moḥammad Hādī: *Dalīl as-sufarā*’, *Safarnāmeḥ-ye Mīrzā Abolḥasan Ḥān-e Īlčī be Rūsīyeh*.

In der persischen Literatur zählt der Bericht als eines der ausführlichsten und informationsreichsten Dokumente über die russische Gesellschaft in der Kadscharen-Zeit (vgl. Vanzan 2002: 349). Der Reisebericht ist strukturell sehr einfach aufgebaut. Täglich schildert Mīrzā Hādī, mit genauer Angabe der Zeit und des Datums, den Ablauf des Tages und unterstreicht dabei das seiner Ansicht nach Wesentliche. Von den täglichen Notizen abgesehen, beinhaltet der Bericht, mittig in den Aufzeichnungen platziert, einen ausführlichen Exkurs über Russland, dessen Herrschaftsordnung, die Bräuche und Sitten des Landes. Diese Beschreibungen sind in zehn Abhandlungen gegliedert und bis ins Detail geschildert. Der Eifer, bis ins Kleinste die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in Russland zu recherchieren, ist ein Zeichen der Neugier und Aufmerksamkeit des Autors gegenüber der neuen Ordnung, mit welcher er konfrontiert war (vgl. Mo‘tamed Dezfulī 2012/1390: 188).

Mīrzā Hādī vermerkt, dass sein Hauptanliegen bei der Berichterstattung über die Reise nach Russland ist, Informationen über das russische Reich, die Art der Regierung, die russischen Gesetze, den Zustand der Städte, insbesondere Petersburg, und generell über die Gegebenheiten in Russland zu liefern. Darum bemüht er sich in dem Exkurs. Dies macht er, indem er das seiner Ansicht nach Entscheidende in zehn kurzen Abhandlungen beschreibt. Die Informationen über Russland werden ihm in Form von Quellen in Russland, aber auch im Iran zur Verfügung gestellt. Dem entsprechend ist davon auszugehen, dass er einige Abschnitte nachträglich eingefügt hat.

Gemäß dem Inhalt der Aufsätze beschriftet er diese entsprechend<sup>62</sup>. Demnach basiert der Exkurs auf Differenzierung und starker Abgrenzung sowie Zuschreibungen und Beschreibungen, die das russische Volk allgemein betreffen. Daher ist dieser Teil besonders einer sorgfältigen Untersuchung würdig.

*Dalīl as-sufarā’* endet auf dem Rückweg der Delegation in den Iran. Bei der Schilderung seines Aufenthalts in einer kleinen Stadt in der heutigen Ukraine, wenige Kilometer entfernt von der Stadt Tscherkassy, und mitten in den Aufzeichnungen über seinen Aufenthaltsort

---

<sup>62</sup> Die jeweiligen Abhandlungen in Mīrzā Hādīs Bericht lauten: „1. Über die Errichtung des russischen Königreichs und über die russischen Könige 2. Über die Entstehung der Stadt Petersburg und die Beschaffenheit des großen Flusses, der die Stadt durchströmt 3. Über die Gebäude, Häuser und Gassen der Stadt, die südlich des Flusses liegen 4. Über den Hausrat und Zustand der Häuser und die Garderobe der Frauen und Männer 5. Über die Qualität und die Art und Weise des Essens und Schlafens, der Feierlichkeiten, ihrer Enthaltsamkeit, der Reinigung, des Badens und des Geschlechtsverkehrs, der Regelzeit der Frauen und manch anderes Verhalten bei ihnen 6. Über ihren Glauben an die Schöpfung und über Heirat, Religion, Nation und weitere Sitten und Bräuche bei ihnen 7. Über die Gesetze des Königtums und ihre Notwendigkeit und die Beschaffenheit des Konzils, der Senatoren und der Minister 8. Über die Herkunft und den Druck des Geldscheins und den Kostenaufwand des Staates und die Art des Handels mit dem königlichen Schatzamt 9. Über das Gesetz und die Gründung der Armee, die Soldaten und deren Rang, Pferde, Waffen und die Art und Weise ihrer Kleidung und das Essen, für das der Staat sorgt 10. Über mancherlei Bräuche und Gesetze der Russen, die überall von ihnen eingesetzt und hier nur exemplarisch beschrieben werden.“ (S. 132).

endet der Russlandreisebericht abrupt. Ebenso wurden die Verhandlungen mit dem russischen Zaren, die die eigentliche Ursache der Reise waren, nicht in den Reisebericht aufgenommen. Ob diese Abschnitte im Laufe der Jahre verloren gegangen oder mit Vorsatz eigenhändig vom Verfasser oder im Nachhinein von Mīrzā Abo-l-Ḥasan Ḥān-e Īlčī oder mittels königlicher Befehlerteilung eliminiert worden sind, ist unbekannt.

### 3.2.1. Autor-Akteur

Auf seiner Reise nach Russland beauftragte Abo-l-Ḥasan Ḥān-e Īlčī Šīrāzī seinen Sekretär und Begleiter Mīrzā Mohāmmad Hādī ‘Alavī Šīrāzī, einen ausführlichen Bericht von der Reise anzufertigen. In der Einleitung, um die ‘Alavī Šīrāzī den Reisebericht nachträglich ergänzt hat, beschreibt er die Verschriftlichung der Reise als eine Pflicht, zu der er von seinem Dienstherrn aufgefordert wurde. Zusätzlich erklärt er, welches andere, wesentliche Motiv ihn zum Schreiben bewegt hat: Seine Abfassung soll vor allem denjenigen gewidmet sein, die sich für den Verlauf der Geschichte, historische Ereignisse und dafür, das zu „hören, was sie noch nicht gehört haben“ (S. 10) interessieren. Seine Absicht ist es, den Lesern dadurch mehr Einsicht in den Ablauf der Reise zu geben. Daher gibt er die Befindlichkeiten des russischen Volkes und all das, was sich auf seiner Reise ergeben hat, in chronologischer Reihenfolge (im Tagesablauf) wie in einem Tagebuch<sup>63</sup> wieder. Dabei verzichtet er bewusst auf eine prätentiose Schreibweise, um sich stattdessen auf das Geschehene zu konzentrieren (vgl. ebd.).

Er persönlich verleiht dem Reisetagebuch den Namen *Dalīl as-sufārā*. Während der Begriff „*dalīl*“, sich übersetzen lässt als Reiseführer und generell als Anleitung, ist „*sufārā*“ die Pluralform von „*safīr*“ und bedeutet Botschafter und Gesandter. Der Bericht soll also als eine Anleitung für, oder besser formuliert, als Einleitung in die Reisen von Gesandten dienen. Über den Schreiber des Textes sind nicht viele Informationen vorhanden. Man weiß nur, dass er wie sein Dienstherr Abo-l-Ḥasan Ḥān-e Īlčī auch aus der Stadt Schiraz kommt und dort in den Diensten vom Īlčīs Onkel stand.

Das Buch ist zwar mit der Feder Mīrzā Hādī Alavis geschrieben worden, sein Name aber wird nur nebensächlich erwähnt, so dass zunächst Abo-l-Ḥasan Ḥān als der Verfasser wahrgenommen wird. Als zentraler Protagonist ist Īlčī im Buch überall anwesend und steht im Mittelpunkt. Überhaupt ist es ein Bericht über seinen Aufenthalt und seine Tätigkeiten als

---

<sup>63</sup> Er selbst bezeichnet den Inhalt des Reisebuchs als einen Bericht über „*Vaqāye‘-e Ettefāqīyeh*“ („das Geschehene“) (vgl. S. 10).

entsandter Botschafter des Iran, dennoch werden die Geschehnisse aus der Perspektive des Sekretärs, Mīrzā Hādī, wiedergegeben. Überraschend ist, dass dieser grundlegende Punkt sogar heute noch außer Acht gelassen wird. Fraglich ist, warum solch eine bedeutsame Komponente beim Berichtverfassen in keiner der neueren Untersuchungen des persischen Reiseberichts einer Beachtung würdig gewesen ist<sup>64</sup>. Als Verfasser des Berichts wird überall Abo-l-Ḥasan Ḥān benannt, obwohl er bei der Erstattung des Reisetexts wahrscheinlich keine entscheidende Rolle gespielt hat, außer der, dass er Mīrzā Hādī persönlich zu seinem Sekretär und Begleiter auf der Reise nach Russland berufen hat. Über seine Beziehung zum Text und inwieweit er in den Prozess der Verschriftlichung einbezogen wurde oder persönlich tätig geworden ist, ist nichts bekannt. Dem Text nach kann man jedoch davon ausgehen, dass seine Aufsicht über das Geschriebene ausgesprochen indirekt gewesen ist.

Abul Hassan wird in diesem Reisebericht äußerst patriotisch, heldenhaft und hinsichtlich der Angelegenheiten seines Landes als sehr sorgsam dargestellt, was vor allem den Unterschied zwischen einem öffentlichen und einem privaten Bericht deutlich macht. Denn in einem öffentlichen Bericht – „*sefāratnāmeḥ*“ – geht es dem Verfasser einerseits um das Präsentieren des fremden Landes im Allgemeinen und um das detaillierte Protokollieren der Verhandlungen, andererseits bemüht er sich, die Machtposition des eigenen Landes in Bezug auf die Fremde aufrechtzuerhalten. Mit anderen Worten: Es ist dem Verfasser bewusst, dass der Bericht insbesondere den iranischen Herrscher als Adressat hat und dies wiederum bedeutet, dass das Ansehen des Iran bewahrt werden muss, oder dass zumindest der Anschein erweckt werden muss, dass der nationale Stolz bei dieser Reise unversehrt geblieben ist, und das Land keine Einbußen an Würde und Hochachtung verzeichnen muss.

### 3.2.2. Die Analyse

Im Folgenden bezieht sich die Analyse auf die entsprechenden Textauszüge im Reisebericht. Dabei wird im folgenden Abschnitt versucht, vor dem Hintergrund der hier entworfenen theoretischen Konzeptionen auf die Konstruktion sozialer wie kultureller Fremdheit im Text einzugehen. Hierbei werden die elementaren Formen sozialer und kultureller Fremdheit unterschieden und dementsprechend Textauszüge aus dem Gesamttext (inklusive des Exkurses) für die Textanalyse herangezogen. Da es sich hier um analytische Konstruktionsmuster und Formen handelt, sind die Erscheinungen im Text mehr oder minder

---

<sup>64</sup> Eine Ausnahme ist ein Artikel von Anna Vanzan über der Russlandreisebericht *Dalīl as-sufārā*, in dem sie den Schreiber Mīrzā Hādī ‘Alavī Šīrāzī als eigentlichen Autor des Berichts bezeichnet, der seine eigenen Ansichten und Weltanschauungen in den Bericht einbezieht (vgl. Vanzan 2002).

als Mischformen zu betrachten. Zum Abschluss des Kapitels wird die Verknüpfung sozialer und kultureller Fremdheit als Mischform identifiziert und ausgewertet.

### ***3.2.2.1. Auf der Suche nach dem Vertrauten inmitten des Unvertrauten: die Konstruktion kultureller Fremdheit***

Wie bereits erwähnt, handelt es sich bei dem vorliegenden Reisebericht um den ersten Russlandbericht des 19. Jahrhunderts. Obwohl der iranische Gesandte Abo-l-Ḥasan Ḥān-e Īlčī schon einige Male ins Ausland entsandt wurde, betritt sein Sekretär zum ersten Mal fremden Boden. Seine Schilderungen des Unvertrauten beinhalten sowohl Extremfälle wie Kuriositäten aller Art, die seiner Meinung nach für seine Herkunftsgesellschaft überhaupt nicht aneignungswürdig sind. Sie markieren stark verdichtete, unüberwindbare Grenzen, die wahrscheinlich zwischen den beiden Kulturwelten (Iran und Russland) niemals aufgehoben werden können. Sie zeigen jedoch auch Zonen der Fremdheit auf, die bei Bedarf das Potential besitzen, durch Aneignungsprozesse und Wissenserwerb zu Eigenem zu werden.

Bei der Erfahrung kultureller Fremdheit geht es um die Begegnung mit dem Neuen, um Konfrontation mit dem Unbekannten oder die Transzendierung lebensweltlicher Gewissheiten: „Während zu den unhinterfragten Grundannahmen der Alltagswelt die Gewißheit gehört, daß der Andere die Welt im Zweifelsfall genauso erlebt wie ich, basiert die Erfahrung kultureller Fremdheit auf der Annahme, daß der Andere die Welt in zentralen Elementen anders erfährt.“ (Stenger 1997: 196 f.). Somit wird der Andere einer anderen Wirklichkeitsordnung zugerechnet, die hinsichtlich der eigenen Ordnung als nicht zugehörig gekennzeichnet wird. Obwohl es naheliegt, den Mitgliedern eines anderen Kulturraums eine andere Wirklichkeitsordnung zu unterstellen, passiert es in *Dalīl as-sufārā* sehr oft, dass der Verfasser trotz Wahrnehmung kultureller Differenz nach kompatiblen Handlungsschemata und -regeln Ausschau hält. Dieses Paradox, im Kontext einer fremden Wirklichkeitsordnung auf der Suche nach Vertrautheiten zu sein, charakterisiert die iranischen Reiseberichte zu Anfang des 19. Jahrhundert.

Gemäß dem Kategoriensystem, das anhand der theoretischen Grundlage im Methodik-Kapitel vorgelegt wurde, wird nun eine inhaltsanalytische Interpretation der relevanten Textabschnitte vorzulegen, damit am Ende eine zusammenfassende Einordnung erfolgen kann.

#### ***A. Kompatible Unvertrautheit***

Mit Blick auf das Untersuchungsmaterial lässt sich erfassen, dass Erfahrungen kompatibler Unvertrautheit sich als Kontingenzerfahrungen erweisen, das heißt, dass kompatible

Unvertrautheit für die Reisenden eine Situation des Andersseins offenbart, in der das Fremde nicht mehr unbedingt fremd, sondern als Alternative betrachtet wird. Unvertrautheiten dieser Art haben das Potential, sich durch Lernen aufzulösen. Sie können durch das Einüben und Kennenlernen des Neuen und Unvertrauten angeeignet und in den Bereich des Eigenen überführt werden.

Im vorliegenden Reisebericht, wie zuvor in den untersuchten Europareiseberichten auch, gibt es typische Situationen, in denen diese bestimmten Arten der Fremdheit auftreten: Situationen der Begegnung mit modernen Einrichtungen, Institutionen, Fabriken, architektonischen Besonderheiten, Gebäuden etc. (vgl. S. 146). Obwohl sich die Bedingungen der Konstruktion dieser bestimmten Art von Fremdheit in Russland nicht geändert haben, ist das Neue in diesem Russlandtext, dass die Liste des Faszinierenden deutlich knapper ausfällt. Während die Grenzsphären und Thematiken der vertrauten Unvertrautheiten relativ unverändert geblieben sind, ist die Anzahl der Wunschaussagen und Aufnahmeappelle beträchtlich niedriger als bei den Europareiseberichten. Im Folgenden werden Fälle kompatibler Unvertrautheit thematisiert, die für den vorliegenden Reisebericht als exemplarisch gelten können.

i. In der Zwirnerei

Die Konstruktion kompatibler Unvertrautheit bezieht sich häufig auf eine zukunftsorientierte Lage oder eine Wunschsituation – auf eine Fremdheit, die als Objekt des Begehrens ersehnt wird. Das heißt, es wird aus der Perspektive eines noch nicht gelungenen Aneignungsprozesses auf einen aktuellen Status von Unbekanntheit oder Neuheit verwiesen. Der jetzige Status wird zwar als fremd und kognitiv außerhalb des eigenen Wissensbestandes identifiziert, besitzt jedoch das Potenzial, als aneignungswürdig betrachtet zu werden:

„Während der Besichtigung so vieler Maschinen bewunderten alle die Geschwindigkeit, dass nämlich in weniger als nur einer Minute so viele Fäden gezwirnt und vorbereitet wurden. Mein Herr *Īlčī* bemerkte, wie gut es wäre, wenn solche Maschinen auch in unserem Land Iran, insbesondere in Isfahan, verwendet würden, um auch dort reibungslos, auf die Schnelle und in aller Ordnung, eine große Menge Wolle in Faden zu verwandeln.“ (S. 224).

In einem Erfahrungsmoment bei der Besichtigung einer Zwirnerei bewundert die ganze iranische Gesandtschaft die fortschrittlichen Maschinen und ihre neuartigen Methoden. Die stark ausgeprägte Bewunderung und der Enthusiasmus verdeutlichen die Neuartigkeit der gesamten Situation. Hier sehen wir, wie stark die Überzeugung ist, dass man über den fremden Sachverhalt, mit dem man sich hier konfrontiert sieht, hinreichend Wissen erwerben

kann. Diese Überzeugung ist so stark, dass sogar ein Ort genannt wird, an dem die gesamte Fabrikanlage und die zugehörige Maschinerie konkret installiert werden könne: Hier wird die Stadt Isfahan genannt.

An dem Beispiel erkennen wir, mit welcher Gewissheit und hohen Erwartung für Abo-l-Hasan Ḥān das Unvertraute ins Vertraute transformierbar ist. Denn der Konstruktion kompatibler Unvertrautheit ist die Möglichkeit zur Gewissheit immanent (vgl. Stenger 344: 1998). Im Horizont einer solchen Konstruktion liegt auch die Erwartung eines selbstverständlichen und zweifellosen Zugriffs auf den Gegenstand der Aneignung. Somit lässt sich sagen, dass der Aneignungsprozess in diesem Szenario eine besondere Qualität besitzen kann, indem vormals Unvertrautes zu Vertrautem verdichtet wird.

## ii. Frauen als Aneignungsmodell

Eine der wichtigsten Thematiken im Mīrzā Ḥādīs Reisebericht ist die Rolle und der Status der Frauen in der russischen Gesellschaft. Nicht nur deren individuellen Eigenschaften, Verhaltensweisen, der Bildungsgrad, die äußerliche Erscheinung etc. sind für ihn unerwartet fremd, auch das Verhalten der Männer den Frauen gegenüber ist für ihn neu und unvertraut. Im folgenden Abschnitt wird das Verhalten russischer Männer gegenüber Frauen thematisiert:

„Die russischen Männer stehen nicht allzu sehr von äußerlicher Schönheit angezogen. Sofern die Frau liebenswürdig ist, ein gutes Verhalten hat und vermögend ist, vermählen sie sich mit ihr und schenken ihr Achtung und Respekt. In diesem Volk wird die Frau so sehr geschätzt, dass beim Gehen immer die Frau vorne und der Mann ihr hinterher kommt. Und in jedem Treffen und jeder Versammlung, wo sich Frauen und Männer begegnen, küssen die Männer den Frauen die Hand und dabei wird nicht beachtet, wie alt der Mann oder wie jung die Frau ist.“ (S. 152 f.).

Die erfahrenen Grenzen, die durch die Wiedergabe und Anmerkungen im Text hervorgehoben werden, sind kultureller Art, da im Zentrum der Fremdheitskonstruktion kulturell fremde Sinnelemente als Grenzen der Verständlichkeit wahrgenommen werden. Mit Erstaunen stellt der Autor fest, dass die russischen Männer bei der Heirat auf andere, für ihn unvertraute Norm- und Regelsysteme zurückgreifen. Bei ihrer Wahl achten sie nicht auf das Äußere der Frau, sondern auf individuell positive Eigenschaften wie Liebenswürdigkeit und gutes Verhalten, allerdings auch auf ihr Vermögen und somit auf sozialen Status. Weiterhin ist er zutiefst erstaunt über seinen Eindruck, wie hochgeschätzt und respektiert die Frauen werden, wieviel Anerkennung und Ansehen sie genießen. Die Vorrangigkeit der Frauen in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen ist ein weiterer Punkt, an dem er die Existenz kultureller Grenzen spürt.

Betrachtet man nur diesen einen Textabschnitt, wird der Kompatibilitätsaspekt der dargelegten Unvertrautheit nicht ganz deutlich. Bezieht man jedoch weitere Auszüge im gesamten Reisetext hinzu, kommt die hohe Aneignungswürdigkeit des Fremden zur Geltung:

„In dieses Land beherrschen viele Frauen bis zu sieben Fremdsprachen. Gleichzeitig wird allen Frauen von ihrer Kindheit an Lesen und Schreiben und unterschiedliche Fähigkeiten wie Tanzen, Singen und Zeichnen beigebracht. [...] Es sind äußerst wenige Frauen, die diese Fähigkeiten nicht besitzen.“ (S. 156).

Die zunehmend positiven Zuschreibungen kultureller Fremdheit an russische Frauen machen besonders deutlich, dass trotz höchst unterschiedlicher Sinnwelten, die der Verfasser bei der Betrachtung russischer Frauen wahrnimmt, der Grad der Aneignungswürdigkeit in bestimmten Relevanzaspekten als hoch eingeschätzt wird. Die Differenzen werden zwar als solche wahrgenommen, bei der Erfahrung der Unterschiede kommt es jedoch zu keinem allzu hohen Widerstand. Die Grenzen werden als flexibel und durchlässig empfunden. Somit wird implizit zur Aufnahme des Fremden in die eigene Ordnung eingeladen.

Der hohe Bildungsgrad vieler Frauen in Russland imponiert dem Autor besonders. Ihm zufolge sind nur wenige des Lesens und Schreibens nicht fähig, und die werden auch entsprechend behandelt. Im Folgenden wird deutlich, dass ihr sozialer Status von ihrer Bildung abhängt: Bei einem niedrigen Bildungsgrad werden die Chancen für eine gute Heirat niedriger.

„[...] Überall in Europa, insbesondere in Russland, mögen sie Mädchen viel mehr als Jungen und bemühen sich hart um deren Erziehung. Sie schätzen die Frauen sehr und verhalten sich ihnen gegenüber mit höchstem Respekt. Und wenn ein Mädchen nicht Schreiben und Lesen kann, wird es auch kaum eine Chance haben, als Ehegattin ausgewählt zu werden.“ (S. 156).

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass nach Mīrzā Hādī die positiven Aspekte, die im Hinblick auf die gesellschaftliche Rolle der Frauen in die eigene Ordnung integrierbar sind, zumeist mit dem hohen gesellschaftlichen Ansehen und der Wertschätzung der Frauen, ihrer hohen Bildung und privilegierten Erziehung in Verbindung stehen. Andere Aspekte in diesem Zusammenhang, die für den Verfasser unüberschaubar und unverständlich sind und keinerlei mimetischem Anspruch aufweisen, werden später bei der Betrachtung der Kategorie der inkommensurablen Unvertrautheit eingehend bearbeitet.

### iii. Einheitlichkeit der Kleider

Wie bereits in vorigen Reiseberichten angesprochen, ist die Gleichartigkeit und Einheitlichkeit der Kleider unter unterschiedlichen Gesellschaftsschichten ein permanenter



Auslöser von Erstaunen bei iranischen Reisenden gewesen. Auch in Russland nimmt der Autor Vergleichbares wahr:

„Die Kleider der Hofbeamten sind mit denen des Volkes identisch. Außer das Zeichen, das sie sich um den Hals oder auf die Brust gehängt haben, unterscheiden sie sich nicht vom Rest des Volkes. Der Zar selbst wird durch das herrschaftliche Siegel gekennzeichnet, ansonsten zeigt seine Kleidung keine besonderen Merkmale. Er sieht ausgesprochen sympathisch und bescheiden aus.“ (S. 239).

Die unprätentiöse und schlichte Kleiderauswahl der hochrangigen Bediensteten und darüber hinaus deren Übereinstimmung mit den unteren Schichten der Bevölkerung ist ein besonders anpassungswürdiges Element, das in der Wirklichkeitsordnung des Autors als fremd und unvertraut gilt. Die Sympathie und Bescheidenheit des Zaren werden mit seiner Kleidung, die der Kleidung der einfachen und sozial schwächeren Schichten gleicht, in Verbindung gebracht. Der Hinweis auf das Siegel als einziges Differenzmerkmal, das den König vom Volk trennt, hebt die Nachahmungswürdigkeit dieser Handlung besonders hervor.

Auch an einer anderen Stelle berichtet Mīrzā Hādī, wie immens die Verwunderung des iranischen Botschafters Abul Hassan war, als er den russischen Zar gesichtet hat, wie er sich schlicht und ohne großen Aufwand mit einer einfachen Kutsche auf die Straßen begeben hat (vgl. S. 233). Die Bewunderung der iranischen Gruppe deutet auf eine positive Haltung hin, die sie gegenüber der Schlichtheit und Bescheidenheit des russischen Adels vertritt. Die an die Öffentlichkeit gebrachte und tradierte Botschaft des Königs, die durch äußerliche Erscheinung wie schlichte Bekleidung, einfache Transportmittel und unmittelbaren Kontakt zu der Bevölkerung, vermittelt wird, ist für die iranische Delegation ein in die Sphäre des Vertrauten einzuführendes Element. Die diesbezüglichen kulturellen Grenzen scheinen leicht passierbar und undicht zu sein, denn die Iraner, wie auch vorherige Beispiele in anderen Reiseberichten zeigen, sind sehr bereit, diese unvertrauten Sinnelemente in die eigene Ordnung zu übernehmen.

### *B. Ambivalente Unvertrautheit*

#### *i. Aneignung fremder Modernisierungsprozesse*

Eine sich immer wiederholende Thematik in *Dalīl as-sufarā'* ist der Verweis auf die Aneignung jeglicher Modernisierungsprozesse<sup>65</sup> (u.a. technischer und militärischer Art), die

---

<sup>65</sup> Der Begriff der Modernisierung verweist hier besonders auf gesellschaftliche Entwicklungen, die durch die Prozesse der Industrialisierung, Rationalisierung und Individualisierung begleitet werden, und hauptsächlich den historischen Entwicklungsgang westlicher Gesellschaften von traditionellen zu ausdifferenzierten Lebensformen beschreibt. Wie diese Prozesse in nichtwestlichen Gesellschaften aufgenommen und angepasst worden sind, ob und inwieweit sie sich einen Sonderweg in die Moderne geschaffen haben, ist ein anderes Thema, dessen

die Russen von europäischen Mächten übernommen haben. Das Verhältnis des Verfassers zu diesem Themenkomplex weist eine breite Palette unterschiedlicher Grenzziehungen und dementsprechend auch unterschiedliche Fremdheitsarten auf. Über die Modernisierung scheint es demnach auch bei Mīrzā Hādī Unstimmigkeiten und kontroverse Auffassungen zu geben. Seine Aussagen dazu divergieren je nach Zeit und nach Kontext. Ab und zu äußert er sich abwertend über die vollständige Anpassung (im Sinne von Modernisierung) sämtlicher Einrichtungen (vgl. S. 80, 181), an einer anderen Stelle verwandelt er sich in einen unumstrittenen Befürworter. An dieser Stelle sind die aufgezeichneten Äußerungen stark ergebnisorientiert und bei Beobachtung des Endprodukts findet er das Ergebnis durchaus zufriedenstellend (vgl. S. 106). An anderen Stellen ist er so stark von der Faszination für einige moderne Einrichtungen und ihre Funktionen geblendet, dass er deren Ursprung nicht mehr in Betracht zieht (vgl. S. 133).

Somit ist das Verhältnis zur Modernisierung in *Dalīl as-sufarā* in der Kategorie der ambivalenten, kognitiv-kulturellen (Un-)Vertrautheit zu verorten, denn als ein kulturell fremdes Phänomen nimmt „die Modernisierung von außen“ diverse Positionen auf dem kulturellen Fremdheitsspektrum ein. Je nach Kontext kann dieses multidimensionale Phänomen sowohl als kompatible als auch als ambivalente und sogar als inkommensurable Unvertrautheit eingestuft werden.

Die importierten Reformprozesse, die hauptsächlich durch die autoritäre Herrschaft von Peter dem Großen eingeführt worden sind, empfinden der Verfasser wie sein Herr Īlčī als Meilensteine, die großen Einfluss auf die Entwicklung des Landes ausgeübt haben:

„Diese unglaublich große Fabrik wurde ihnen [den Russen] von den Engländern gebaut. Jetzt aber sind die Russen imstande, sie selbst zu leiten. Die anderen Fabriken sind ebenso von den Engländern gegründet worden. Die Russen wären ansonsten nicht fähig gewesen, auf eigenen Füßen zu stehen bzw. so etwas zu bewerkstelligen, denn es mangelt ihnen an selbstständigem Denken und Handeln. All dies haben die Engländer bewirkt, die

---

ausführliche Behandlung den Rahmen des vorliegenden Projekts bei weitem sprengen würde. Die Modernisierungsforschung erlebte selbst nach ihren frühen Ansätzen um 1900 eine massive Umwälzung. Harte Kritik erntete die Forschung vor allem wegen der als zu linear und zu statisch angesehenen Evolutionsmechanik der Modelle sowie aufgrund eines westlichen Ethnozentrismus, bei dem man im Allgemeingültigkeitsanspruch des westlichen Modells das Fortwirken sozialdarwinistischen Denkens erblickte (vgl. Schmidt 1997: 53).

Trotz aller Einwände bleiben doch gewichtige Vorzüge der modernisierungstheoretischen Ansätze unverkennbar. Natürlich konnte die Debatte um Modernisierung nicht in seiner jetzigen hochreflexiven Form ins Bewusstsein iranischer Reisender treten, verdiente jedoch in ihrer äußeren gesellschaftlichen Erscheinungsform in jener Zeit, die intensive Beachtung der Iraner. Diese versprachen sich darin vor allem eine Alternative bzw. einen Ausweg aus der eigenen Misere. Ergänzend wäre es vielleicht sinnvoll hinzuzufügen, dass sich „Modernisierung“ für Iran und Iraner im Rahmen von Reformen und Erneuerungen in Teilbereichen der Gesellschaft (hauptsächlich auf militärischer und technologischer Basis) entfaltete, jedoch im weiteren Verlauf auch als eine spezifische Diskurs-, Denk- und Handlungspraxis gefasst wurde. Vgl. dazu: Mirsepasi (2000), Vahdat (2002), Jahanbegloo (2004), Milani (2004) und Bakhshandeh (2015).

hierhergekommen sind. Sie sind es, die die Russen jede einzelne Arbeit bis ins Detail gelehrt haben und die eigentlich immer noch dabei sind, ihnen alles beizubringen.“ (S. 80).

In einem anderen Abschnitt berichtet Mīrzā Hādī wie Russland all seine neuen Einrichtungen wie z.B. Krankenhäuser importiert und sich diese dementsprechend angeeignet habe:

„Obwohl das russische Volk all dies von den Europäern hat, ist dies [das Aufbauen des Krankenhauses] in der Tat das Beste, was sie je auf die Beine gestellt haben.“ (S. 106).

In dem ersten wie im zweiten Textauszug drückt der Verfasser besonders seine Faszination über die modernen Einrichtungen wie Fabrik oder Krankenhaus aus. Er stellt aber sofort seine kritischen Aussagen daneben: Er kann die Aneignung moderner europäischer Einrichtungen seitens Russlands nicht bedingungslos loben. Obwohl hier eine erfolgreiche Aneignung stattgefunden hat, was auch durchaus für den Iran gute Aussichten versprechen könnte, kann die Fremdheit nicht vollkommen überwunden werden, da der Gegenstand lediglich von außen importiert wurde. Zwar wird die Unvertrautheit durch die Faszination und das Lob des Autors zum größten Teil als kompatibel wahrgenommen (die Realisierbarkeit der Aneignung fremder Verhältnisse und somit die erhöhte Möglichkeit der Umsetzung des gleichen Szenarios im Iran wird implizit angedeutet). Gleichzeitig aber wird die Grenze zu der erfahrenen Unvertrautheit schärfer gezogen, nämlich, dass der Einsatz durch fremde Kräfte erfolgt sei. Der Erfolg wird bejubelt, die Distanz jedoch existiert – quasi subkutan – weiterhin.

Genau wie die Erfahrung ambivalenter Unvertrautheit passiert in diesem Fall ebenfalls gleichzeitig zweierlei: Die Grenzen zur kompatiblen Unvertrautheit tendieren zur Auflösung, die Grenzen zu inkommensurablen Sinnelementen wiederum werden stärker gezogen. In den vorangegangenen Zitaten ist eine spezifische Mischung aus Aneignungswillen und Fremdbleiben zu erkennen: Die Faszination der „unglaublich große[n] Fabrik“, die „das Beste [ist], was sie je auf die Beine gestellt haben“, und die implizite Andeutung der eigenen Erfolgsmöglichkeit – da die Russen nach der Aneignung imstande sind, die Einrichtungen „selbst zu leiten“ –, aber gleichzeitig der Hinweis auf die Fremdheitsinstanzen bei der Aneignung, die erhalten bleiben. „Die weiteren Fabriken sind ebenso von den Engländern gegründet worden. Die Russen wären ansonsten nicht fähig gewesen, auf eigenen Füßen zu stehen bzw. so etwas zu bewerkstelligen“, und „[o]bwohl das russische Volk all dies von den Europäern hat [...]“.

In weiteren, ähnlichen Fällen ist die gleiche Fremdheitskonstellation zu beobachten. Die deutlichen Anspielungen des Autors auf die Ausbildung der russischen Zaren im Ausland (in *farang*) und den Bezug, den Mīrzā Hādī immer zu Ausbau und Entwicklung der russischen Städte zieht, ist eine implizite Andeutung auf die Situation im eigenen Land. Mit der

Darstellung des Werdegangs von Peter dem Großen geht er soweit zu schreiben, dass aufgrund der Ausbildung des russischen Zaren in Europa und das Aneignen verschiedener Disziplinen wie Schiffsbau, Ingenieurwesen, Architektur, Militärwesen etc. und die Reformen, die er auf Anregung der Europäer im Militär durchgeführt hat, der Zar es schaffte, die Stadt St. Petersburg so aufzubauen, dass sie in allen Aspekten besser und fortschrittlicher ist als alle anderen europäischen Städte. Sogar die Europäer würden diese Tatsache eingestehen (vgl. ebd., 133). Überhaupt wird Peter der Große in den Texten iranischer Reisender als eines der bedeutendsten Vorbilder in der Aneignung moderner Verhältnisse präsentiert, als der, mit dem man sich unter iranischen Intellektuellen und in der restlichen Elite am stärksten identifiziert. Peter der Große personifiziert für die Iraner eine Figur, die imstande war, eine erfolgreiche Umsetzung westlicher Ordnung [nezām-e farang] zu vollziehen (vgl. Ekhtiar 1996: 69).

Die Fremdheit zu dieser Thematik lässt sich allerdings nicht vollständig in die Sphäre des Vertrauten überleiten. Einerseits wird Fremdheit als Herausforderung erfahren, die auffordert, sich darauf einzulassen und zu lernen. Andererseits wird sie als Bedrohung erlebt, die als struktureller Bestandteil der Fremdheitskonstruktion stets bestehen bleibt und folglich zur Ablehnung des Fremden und zum Nichtlernen führt.

In einem weiteren Textauszug, der die gleiche Problematik behandelt, ist die Begeisterung über die Übernahme fremder Modernisierungsschübe enorm. Hier wird Russland sogar hinsichtlich seiner starken Bestrebungen in Fortschritt und Entwicklung über alle Länder gesetzt:

„Besonders erwähnenswert ist, dass, so wie es aussieht, das russische Volk sich im Vergleich mit den anderen Europäern stärker nach Fortschritt und Entwicklung seines Landes sehnt. Es setzt Maßstäbe für die Entwicklung der Bevölkerung und der Bildung. Um alles und jedes, wo auch immer es auf der Welt sein mag, zu sich zu bringen, es zu erlernen und sich anzueignen, und um fähig zu sein, es selbst zu erbringen, sind sie bereit, viele Kosten zu tragen.“ (S. 225).

## ii. Tiflis, ein Ort der Ambivalenz?????

Mīrzā Hādī macht viele Bemerkungen über die Hauptstadt von Georgien, Tiflis. Diese Stadt war einst unter der Obhut des Iran, nach dem russisch-persischen Krieg verliert jedoch Iran dieses Land an Russland. In dem unten zitierten Abschnitt steht wieder die Modernisierungsdebatte im Mittelpunkt. Tiflis ist zwar seines Erachtens sehr fortschrittlich, dies habe jedoch auch seine Kehrseite:

„Tiflis hat sich nun, nach dem Tod des Königs<sup>66</sup>, und nachdem es völlig niedergebrannt war, wieder auf die Beine gestellt und ist wieder aufgebaut worden. Die Stadt hat jetzt hohe Häuser und zweistöckige Gebäude. [...] Da jedoch der Basar und einige Gassen nicht sehr breit sind und die Bevölkerung auch sehr dicht ist, sieht man oft, dass man dort in Dreck und Abfall nahezu versinkt. Dies ist so abscheulich, dass der Gestank es einem fast unmöglich macht, den Ort zu passieren. Infolgedessen haben sich dort, ab der Annektierung durch Russland, Pest und Cholera verbreitet. Viele Menschen verlieren somit ihr Leben an diese Krankheiten. Des Weiteren sind die anderen Gebäude und Geschäfte in Tiflis in einem nicht allzu passablen Zustand.“ (S. 26).

In Tiflis sieht der Autor Anzeichen von Wiederbelebung und sogar von Modernisierung und Fortschritt. Gleichzeitig wird die Stadt seit der Annexion durch Russland nicht mehr als Eigenes und Vertrautes betrachtet. Die fremden und unbehaglichen Elemente der Moderne werden als Folge des Beitritts zu Russland betrachtet und daher abgelehnt. Demnach tritt im oben zitierten Textabschnitt bei der Konstruktion von Fremdheit eine gewisse Ambivalenz auf, die in Bezug auf die Erfahrung des Fremden gleichzeitig zu Kompatibilität und Inkommensurabilität neigt. Einerseits wird Fremdheit als positiv und aneignungsfähig dargestellt. Andererseits werden die Kehrseiten hervorgehoben und somit wird die Erfahrung der Vertrautheit mit der Erfahrung widerständiger Grenzen verknüpft, die systematisch eine ganzheitliche Aufnahme verhindern.

### *C. Inkommensurable Unvertrautheit*

#### *i. Kuriositätserfahrungen*

Die Fremdheit der anderen Wirklichkeitsordnung wird im folgenden Zitat besonders anschaulich. Der russische Begleiter erzählt der iranischen Delegation auf ihrem Weg von diesem und jenem:

„Er erzählte, dass jedes Mal, wenn die Russen auf Reisen gehen, und vorher kinderlos sind, bemerken sie bei ihrer Rückkehr auf einmal die Anwesenheit von vier bis fünf Kindern in ihrem Haushalt. Würden sie ihre Frau nach der Herkunft dieser Kinder befragen, würde diese antworten, dass sie in jener Nacht von ihrem Mann geträumt habe und so das erste Kind entstanden, und in einer anderen Nacht hätte sie wieder ihren Mann im Traum gesehen, und siehe da, das zweite Kind sei zustande gekommen und so weiter und so fort. Der Ehemann ließe sich somit überreden und erziehe all die fremden Kinder, ohne sie zu verabscheuen. Ich wunderte mich zutiefst über seine Schilderung. Mein Herr

---

<sup>66</sup> Hier ist der ehemalige iranische König und der Gründer der Kadschar-Dynastie, Āqā Moḥammad Ḥān, gemeint.

Botschafter meinte, dass in *farang* und Russland solche Ereignisse Routine wären und es da nichts zu wundern gäbe.“ (S. 20).

Im vorigen Abschnitt ist die Verwunderung des Autors über die erzählte Geschichte sehr groß. Das Verhalten russischer Ehepaare ist für ihn unverständlich. Jedoch überzeugt ihn Abolḥasan Ḥān-e Īlčī, der als iranischer Botschafter zuvor schon Europa bereist hat, dass es da nichts zu staunen gäbe, und dass diese Tatsache hier in „*farang*“ sogar Routine sei. Hier bedeutet *farang* fremdes Land: Ein fremdes Land mit einem fremden Sinn. *Farang* repräsentiert hier das Unvertraute, dessen Eindringen für die außenstehenden Iraner nicht möglich ist. Hierbei bleibt das Fremde stets dunkel und undurchschaubar, denn die dazugehörige fremde Ordnung kann nicht erfahren und erlernt werden.

Der Autor zeigt, wie widerständig die vorhandenen kulturellen Grenzen hier sind, indem er andeutet, dass der Vater sich sehr leicht überzeugen lässt und sogar ohne jede Abscheu die Kinder großzieht. Damit wird die Grenze der Aneignung erreicht und ihre Unüberschreitbarkeit anerkannt, denn das Verhalten der russischen Väter (eine unglaubliche Geschichte über die Herkunft der Kinder zu glauben, zudem diese fremden Kinder großzuziehen) ist für den Autor so unverständlich und mit seiner Wirklichkeitsordnung dermaßen inkompatibel, dass ihm jede Aneignungsbemühung fern liegt.

### **3.2.2.2 Asymmetrische Differenz: Unterlegen oder Überlegen? Konstruktion sozialer Fremdheit**

Die Konstruktion sozialer Fremdheit ist aus zwei Positionen definierbar: aus der des Exkludierens und der des Exkludiert-werdens. Beide Positionen können in dem Reisebericht *Dalīl as-sufarāʾ* gefunden werden. Ob bei der Darstellung des Exkludierens oder des Exkludiert-werdens, in beiden Fällen wird die Asymmetrie auf zwei Ebenen beschrieben: auf einer allgemeineren Ebene, hinsichtlich der russischen Beziehung zu Europa, sowie auf einer konkreten Ebene der Erfahrung des Verfassers. Auf der allgemeinen Ebene erscheint Asymmetrie als Dominanz- und Machtgefälle, wobei den Russen die unterlegene und dem Rest Europas die überlegene Position zugeschrieben wird. Mit Zygmunt Bauman gesprochen ist der russische Akteur, in dieser Hinsicht „durch die unvergeßbare und daher unverzeihbare grundlegende Sünde des späten Eintritts“ (in diesem Fall der Eintritt in die „moderne“, „fortschrittliche“ Welt) charakterisiert: Es geht um „die Tatsache, daß er die Lebenswelt in einem bestimmten Zeitabschnitt betreten hat. Er gehörte nicht ‚ursprünglich‘, ‚von Anfang an‘, ‚seit undenkbaren Zeiten‘ dazu. Die Erinnerung an das Ereignis seines Kommens macht

seine Gegenwart zu einem geschichtlichen Ereignis, nicht zu einem ‚natürlichen‘ Faktum.“ (Bauman 1992: 29). Russland war anscheinend von Anfang an nicht zugehörig zur Sphäre Europas. Erst mittels der jüngst durchgeführten Modernisierungsprozesse im Land ist ein sozio-ökonomischer Aufschwung zu beobachten, der die Position dieses Landes auf die europäische Ebene hebt.

Es gibt jedoch weiterhin eine andere Ebene, die konkrete Erfahrungen mit Russland in den Fokus stellt, in denen Russland außerhalb seiner Beziehung zur gesamteuropäischen Sphäre wahrgenommen wird: Nämlich als ein relativ fortschrittliches Land, das für die Iraner Anfang des 19. Jahrhunderts verlockend und zugleich nachahmenswert war. Somit erzeugt die Zwischenposition Russlands bei den Iranern eine ambivalente Fremdheitserfahrung. Auf Grund von Russlands Vorgeschichte herrscht in vielen Fällen eine asymmetrische Beziehung, die gelegentlich wegen seiner Nichtzugehörigkeit zum europäisch-fortschrittlichem Anderen herabgesetzt wird. Die iranischen Reisenden ziehen aber fallweise auch wegen der relativen Zugehörigkeit Russlands zum gleichen Kontext (gegenüber der völligen Nichtzugehörigkeit Irans zu diesem Kontext) soziale Grenzen, die ihre eigene Nichtzugehörigkeit akzentuieren bzw. sie aus dem Kontext der Zugehörigkeit exkludieren. Wo immer im Text Europa und Russland als eine Einheit oder Totalität (*farang*) bezeichnet wird, wird Iran als prinzipiell nichtzugehörig und somit exkludiert von einem größeren und breiteren sinnkulturellen Raum betrachtet.

Der Statusunterschied beider Länder ist so gesehen ein rein relationaler, der sich auch auf dem weiten Feld des europäischen Machtdiskurses ausbreitet und darauf Bezug nimmt. Je nachdem, aus welcher Position heraus und in welchem Zusammenhang sich die Reisenden betrachten, empfinden sie sich als unterlegen/überlegen oder nichtzugehörig/zugehörig. Dazu kommt noch die relative Zugehörigkeit Russlands zu Europa, die im Hintergrund jeder konkreten Kommunikationserfahrung steht.

Die Zugehörigkeitsgrenze ist dementsprechend mit einer Asymmetrie in der Beziehung verknüpft. In diesem Reisebericht, und somit bei den ersten unmittelbaren Russlandkontakten, gibt es sowohl Momente der Herabsetzung des russischen Volks und seiner Werte und Sinnkonstellationen, als auch Momente der Erfahrung eigener Unterlegenheit, die im Sinne einer Innen-Außen-Differenzierung funktioniert. In diesem Fall, und allgemein im Fall der sozialen Fremdheit, ist die Zurechnung zum Außen mit der Zuschreibung eines niedrigen Status verbunden. Bei der Fremdheitsbeziehung zu Russland ändert sich diese Zuschreibung von innen oder außen je nach Grenzziehung.

Die Position- und Statusänderung, dieses Hin-und-her-Pendeln hinsichtlich der Kontextzugehörigkeit, ist das zentrale Merkmal des vorliegenden Russlandreiseberichts, das im Folgenden untersucht wird. Zunächst aber werden die Formen sozialer Fremdheit verdeutlicht.

#### *A. Symbolische Exklusion*

Im Reisebericht Mīrzā Hādī werden zum einen exkludierende Aussagen in Bezug auf Russland formuliert, zum anderen werden auch Erfahrungen der eigenen Exklusion thematisiert, die sozial-symbolischen Charakter haben. Durch bestimmte symbolische Zuschreibungen wird das Fremde von der (Gruppen-)Zugehörigkeit ausgeschlossen.

Im Anschluss werden einzelne Fälle symbolischer Exklusion behandelt.

##### *i. Fall: Überlegenheit Russlands*

Mīrzā Hādī zitiert die Meinung seines Herrn über die Stadt St. Petersburg:

„Mein Herr Īlčī vermerkt wiederholend, dass in ganz Europa sowie Indien und sonst wo auf der bewohnten Welt, eine angenehmere, zukunftsweisendere, gepflegtere Stadt mit solch reichhaltigem Gewässer, in so wunderbarem Zustand und mit derart vielen wunderschönen Gebäuden nirgends zu sehen ist und es auch niemals zu sehen sein wird.“  
(S. 146).

Im vorigen Zitat steht die faszinierende Fremdheit der Stadt im Zentrum. Mīrzā Hādī macht auf die Bemerkungen Abo-l-Ḥasan Ḥāns über die Schönheit der Stadt Petersburg aufmerksam. Der Stadt werden Eigenschaften zugeschrieben, die sie über alle anderen Städte Europas und Indiens (die zwei Orte, die der Gesandte bisher besucht hat) stellt. Sie steht in einem asymmetrischen Verhältnis zu anderen bekannten Städten: St. Petersburg ist die Stadt, die in der konstituierten hierarchischen Ordnung hinsichtlich ihrer Merkmale (Schönheit, Gepflegtheit etc.) am höchsten eingestuft wird. Ob nun übertrieben oder ernstgemeint, Abo-l-Ḥasan Ḥāns Erfahrung mit dieser russischen Stadt bringt ausdrücklich seine Begeisterung und Faszination zum Ausdruck, mit welcher er in diesem Augenblick die russische Überlegenheit verkündet.

##### *ii. Fall: Unterlegenheit Russlands*

Ebenso gibt es Fälle, in denen sich der iranische Gesandte gegenüber russischen Amtsträgern ausdrücklich exkludierend verhält. Der Sekretär beschreibt eine Situation, in der Abo-l-Ḥasan Ḥān den Engländern hinsichtlich zeremonieller Formalien und der Einhaltung sämtlicher Protokolle gegenüber Gesandten und Gästen einen höheren Rang zuschreibt als den Russen.



Hier wird wieder die Gegenüberstellung Englands gegen Russland, als zwei voneinander getrennte Sphären, akzentuiert. Während beide Länder für den Iran Zonen der Fremdheit angehören, wird einem der Länder symbolisch ein niedrigerer Status zugesprochen:

„Einmal saßen [...] der Bürgermeister, der Priester und andere große Persönlichkeiten der Stadt mit meinem Herrn Botschafter zusammen und plauderten. Man redete über vornehmes Benehmen und das Achtgeben auf zeremonielle Formalien unter verschiedenen Völkern. Mein Herr Botschafter meinte, dass unter den Europäern die Briten den Formalien am besten nachkommen würden, und sich im Umgang mit Botschaftern und anderen Leuten, die mit ihnen verkehren, besser als andere Europäer verhalten würden. Die anwesenden Russen waren sich peinlich bewusst, dass sie für Īlčī die Formalitäten und Begrüßungsprotokolle nicht ordnungsgemäß erfüllt hatten.“ (S. 21).

Die Grenzen markierende Andeutung Abolḥasan Ḥāns resultiert aus seiner vorigen Erfahrung, dem grenzziehenden Verhalten gegenüber seiner Person. Den Angaben des Verfassers zufolge fühlt sich der iranische Gesandte diskriminiert und unwürdig behandelt, daher revanchiert er sich mit einer Äußerung, die gleichermaßen die Russen aus der Zone der Zugehörigkeit ausschließt und ihnen verglichen mit den Engländern einen höheren Grad der Fremdheit zuschreibt. Somit wird der Fremdheitsgrad der Engländer relativiert, zusätzlich führt die soziale Grenze zu einer Vertiefung der entstandenen Kluft zwischen „Wir“, den Iranern, und „Ihr“, den Russen. Während die Russen praktisch aus dem moralischen Universum der Gruppe ausgeschlossen werden, werden die Engländer zumindest in dieser bestimmten Hinsicht einbezogen. Somit wird im Falle Russlands die einfache Dichotomie der Zugehörigkeit/Nichtzugehörigkeit mit der Einführung einer dritten Dimension, nämlich der „relativen Zugehörigkeit“, durchbrochen.

Durch dieses Beispiel wird die symbolische Position Russlands in der Wahrnehmung der Iraner besonders deutlich. Wenn Russland und Europa (hier England) gegenübergestellt werden, ist es Russland, das im Regelfall aus der Sphäre der europäischen Mitgliedschaft ausgegrenzt wird.

## *B. Materiale Exklusion*

### *i. Anglo-russische Beziehungen*

Über die Verhandlungen mit Russland mit dem russischen Außenminister Graf Nesselrode und die Rolle der Briten berichtet der Verfasser wie folgt:

„Freunde und Bekannte meines Herrn Īlčī deuteten mehrmals darauf hin, dass der König es so im Sinn habe, dass alles, was im Laufe der Verhandlungen zwischen den zwei Ländern Iran und Russland erfolgt, ob nun schriftlich oder mündlich, zwischen den

Verhandlungspartnern strengstens geheim gehalten wird und dass vor allem die Engländer nichts von dem Ganzen erfahren sollten. Sollte dies nicht geschehen, wäre das überhaupt nicht im Sinne des russischen Königs. Aber mein Herr Īlċī hat dem Willen des [iranischen] Kronprinzen entsprechend gehandelt. Somit hat er die englischen Diplomaten auf dem Laufenden gehalten, da die Engländer nur unter dieser Bedingung ihre uneingeschränkte Rückendeckung und Unterstützung angeboten haben. [...] Die Engländer haben nachdrücklich betont, dass alles, was zwischen Russland und dem Iran geschieht, unter der Aufsicht des britischen Botschafters stattfinden müsse. Dabei sei die Zustimmung der russischen Regierung außer Frage und irrelevant.“ (S. 264).

Im Mittelpunkt der oben skizzierten Fremdheitskonstruktion steht die Erfahrung materialer Exklusion seitens iranischer Verhandlungspartner. Im vorangegangenen Zitat macht der Verfasser ausdrücklich auf die ungleichen und hegemonialen Machtrelationen zwischen dem Iran und England aufmerksam. Würde die iranische Regierung nicht nach den von England festgelegten Richtlinien handeln, würde England schlichtweg seine Unterstützung verweigern. Somit muss der Iran, um seinen Zugang zu materiellen Ressourcen (Unterstützung und Förderung der Engländer) zu sichern, sich dem Wunsch der dominanten Gruppe beugen.

## ii. Sitzordnung und soziale Exklusion

Der russische Zeremonienmeister lädt Abo-l-Ḥasan Ḥān ein, an dem Hochzeitsfest der Schwester des Zaren teilzunehmen. Er weist vor dem Fest darauf hin, dass in Europa eine diplomatische Anordnung bestehe, die besage, dass einem Botschafter, der sich bereits länger in Russland aufhalte, oder der einen höheren Rang besitze, auch mehr Beachtung geschenkt werde als Botschaftern, die erst kürzer im Land seien oder einen niedrigeren Rang hätten. Er bittet Abul Hassan zu akzeptieren, dass der britische Botschafter in der Hochzeitszeremonie vor ihm in der Reihe stehe und er hinter ihm, dass ihm also eine niedrigere Position zugewiesen werde. Der Zeremonienmeister bereitet den Gesandten vor, damit er nicht plötzlich mit dieser Situation konfrontiert ist, keine Aversion dagegen entwickelt und den Zustand als eine rein diplomatische Formalität wahrnimmt:

„Mein Herr Botschafter verdeutlichte dem 'Ašīk Āġāsī [Zeremonienmeister], dass er zwar die Einladung annehmen und die Festlichkeit besuchen würde, die für die Schwester des Zaren arrangiert wurde, es aber niemals gutheißen würde, hinter dem Großattaché Englands zu stehen. Denn der hoheitliche Staat Iran sei ein altes wie starkes Land und habe gar nichts mit den europäischen Staaten gemeinsam, daher werde er es nicht zulassen, dass einer von diesen ihm in irgendeiner Weise vorgezogen würde. Auch würde er mit ihnen nicht in einer Reihe stehen wollen, sondern wolle er mit seinen Bediensteten dort stehen, wo der Zar stehe.“ (S. 252).

Ausgehend von diesem Abschnitt kann man meinen, dass sich der iranische Botschafter eines bestimmten Zugangs bzw. bestimmter Rechte entzogen fühlt. In Bezug auf andere politische Repräsentanten nimmt er sich als ausgegrenzter Exkludierter wahr. Die untergeordnete Position, die er bei der Feier belegen muss, ist für ihn als Repräsentant eines „alten starken Landes“, das „nichts mit den europäischen Staaten gemeinsam“ hat, unakzeptabel.

Als diplomatischer Vertreter des Iran sah er sich verpflichtet, dessen nationale Würde aufrechtzuerhalten, da er sich einerseits als Repräsentant einer hoch entwickelten Kultur sah und andererseits wusste, dass sein Verhalten dem iranischen Herrscher bis ins Detail berichtet würde. Wie andere diplomatische Vertreter musste Abo-l-Ḥasan Ḥān demzufolge besonders auf seine Haltung gegenüber anderen Nationen und ihren Vertretern achten.

### **3.2.2.3 Die Verknüpfung sozialer und kultureller Fremdheit**

Auch in *Dalīl as-sufarā*'s Reisebericht gibt es Fremdheitskonstruktionen, die sich aus der Verknüpfung sozialer und kultureller Fremdheit zusammensetzen. Fremdheitserfahrungen, die sowohl als asymmetrisch als auch als kulturell unvertraut wahrgenommen werden. Je nachdem, welche faktischen Interaktionsprozesse und kommunikativen Verfahren bei der Konstruktion des Fremden wirksam werden, finden sich als Resultat unterschiedliche Fremdheitsformationen, die im Folgenden behandelt werden.

#### **i. Selbstexklusionserfahrungen**

Im Text beschwert sich der Schreiber mehrmalig über das Verhalten eines gewissen Āgā Beyg Darbandī der Dolmetscher bei einem Leutnant in Tiflis ist und seit einigen Jahren dort sesshaft. Mīrzā Hādī meint, dass es Leute wie er den Russen einfacher gemacht haben, iranische Territorien zu belagern und diese in Besitz zu nehmen:

„Obwohl er [Āgā Beyg Darbandī] sich als Muslim und Aristokrat bezeichnet, und sich des Öffern zum Kreise der Gelehrten und Weisen zugehörig fühlt, hat er sich durch und durch von den islamischen religiösen Bräuchen und Sitten entfernt, und rühmt und lobt nun die russischen Bräuche. Tag und Nacht verbringt er seine Zeit mit ihnen, betrinkt sich und verhält sich ausgesprochen niederträchtig. An ihm ist jedes Zeichen der Zugehörigkeit zum Islam erloschen. Er bemüht sich grenzenlos um die Ausbreitung der russischen Sitten und deren Religion. Er hat sogar die regelmäßige Reinigung [*ṭahārat*] abgelegt, verbirgt nicht einmal seine Abneigung demgegenüber und zeigt sie uns allen offen. Des Öffern war zu sehen, dass er – wie es Hunde und Russen tun – im Stehen seine Hose herunterlässt und uriniert. Wenn er in den Abtritt geht, hat er keinen Tropfen Wasser bei sich, um sich zu reinigen. Auf russische Weise steckt er sich Papier an seinen

Hutrand und reinigt sich offensichtlich damit. Im Gespräch ist er dutzende Male für Russland eingetreten und spricht zu deren Gunsten, während er für den Islam und die Muslime nur abwertende Wörter übrig hat [...].“ (S. 29).

Über eine ganze Passage berichtet Mīrzā Hādī über die Äußerungen von Āgā Beyg Darbandī darüber, wie dieser über seine Heldentaten für die russische Regierung prahlt und sich als Unterstützer der Russen zu erkennen gibt, der sich tapfer im iranisch-russischen Krieg um Ganjeh für sie eingesetzt hat. Mīrzā Hādī berichtet, dass Darbandī zutiefst bedauert, dass die russischen Truppen nicht zügiger reagiert haben, sonst hätten sie zusätzlich noch Eriwan erobern können. Mīrzā Hādī bezeichnet ihn als Verräter, der sicherlich den ganzen Iran an die Russen verschenken würde. Weiterhin nennt er ihn einen Nichtgläubigen und Nicht-Muslim, der keinen Grund sehe, seinen gelegentlichen Schweinefleischkonsum zu verheimlichen. Am Ende dankt Mīrzā Hādī Gott, da Darbandī es trotz seiner Bemühungen nicht geschafft habe, Hochachtung und Ansehen unter den Russen zu erlangen. Ganz im Gegenteil, er sei von den Russen erniedrigt und gedemütigt, und von ihnen als unwürdig wahrgenommen worden.

Im Kontext verschiedener Grenzsphären markiert der Verfasser starke Innen-Außen-Grenzen zwischen denjenigen, die als Muslime ihrem Land jederzeit und an jedem Ort beistehen, und jenen Personen, die er entschieden und diffamierend aus relevanten Kontexten der Zugehörigkeit exkludiert. Als entsprechende Sphären zeigen sich Folgende: 1. Religiöse Praktiken, 2. Formen alltäglicher Geselligkeit und öffentlicher Kommunikation und 3. Nationales Bewusstsein.

Hierbei handelt es sich gleichzeitig um die Konstruktion sozialer und kultureller Fremdheit. Eine symbolische Exklusion wird konstatiert; bestimmtes Verhalten bzw. dessen Zuschreibung (Nichtberücksichtigung islamischer Sitten; wenn ein Iraner wie die Russen und zugunsten der Russen handelt) markiert die sozialen Grenzen zwischen einem „Wir“ und einem „Sie“. Wenngleich ihm keine andere Wirklichkeitsordnung unterstellt wird – das obige Zitierte verdeutlicht, dass Darbandī sich selbst als Muslim bezeichnet und dem Kreis der Eliten zugehörig fühlt –, ist er aufgrund seines abweichenden Verhaltens seiner ehemaligen Gruppe nicht mehr zugehörig. Seine Handlungen sind mit den Norm- und Wertesysteme, die bei den mehrheitlich muslimischen Iranern hoher Akzeptanz genießen, nicht mehr übereinstimmend. Nun wird er wegen seines abweichenden Verhaltens von der Gruppe, in die er einst inkludiert war, symbolisch exkludiert. Seine Taten werden als Gräueltaten angesehen, sie werden mit Zuschreibungen wie „niederträchtig“, „wie Hunde“ etc. herabgesetzt. Somit lösen sie dementsprechend Empörung und Nichtakzeptanz aus. Nicht nur ist er wegen seiner Handlungen ein Ungläubiger, er ist auch ein Verräter. Seine Untreue bzw. Abweichung

betreffen nicht nur seine Religion, sondern auch sein Land. Er wirbt für russische Werte und deren Verbreitung; anstatt sich im Krieg für sein eigenes Land zu opfern, bemüht er sich um das Wohlergehen des Feindes. Hier vermischen sich die Religionssphäre und die Sphäre nationaler Zugehörigkeit. Sie gehen ineinander auf, als wären die Religiosität und das Beschützen des eigenen Landes das Gleiche. Die Grenzen des eigenen Landes zu behüten, scheint ein Teil der religiösen Pflicht eines jeden Muslims. Daher ist ein „wahrer“ Muslim derjenige, der sich dem Erhalt der Würde seines Landes gegenüber dem Feind widmet. Des Weiteren erzeugen nationale Semantiken eine spezifische Form der Vertrautheit, deren politischer Effekt, mit Armin Nassehi gesprochen, darin besteht, „internationale Differenzen und Konflikte zugunsten äußerer Abgrenzung zu entschärfen“ (Nassehi 1999: 190). Somit werden Abweichler wie Darbandī sowohl aus dem Kreis nationaler Zugehörigkeit als auch der religiösen Zugehörigkeit exkludiert.

Die kulturelle und kognitive Fremdheit entsteht durch den Verweis auf die Handlungen Darbandīs. Auf diese Weise schafft es der Verfasser, die Grenzen der Toleranzbereiche in der eigenen Wirklichkeitsordnung zu markieren. Hierbei gibt er dem Leser zu verstehen, wo die Räume des Vertrauten und Zugehörigen liegen und welche Praktiken hinsichtlich seiner Ordnung als abweichend, deviant und inkommensurabel gelten, welche Praktiken also weder verhandelbar noch in der eigenen Ordnung zugelassen sind.

## ii. Frauen und Unkeuschheit als sozialer Exklusionsfaktor

Voreheliche Beziehungen wurden im Iran sowohl religiös als auch sozial strikt untersagt. Da außerehelich-sexuelle Beziehungen im Islam nicht erlaubt sind, wurde Unkeuschheit als höchst negativ empfunden und entsprechend bestraft. Zudem wurde der Jungfräulichkeit eine außerordentlich hohe soziale Rolle zugesprochen: Diese war nicht nur eine persönliche oder private Angelegenheit der Frau, vielmehr wies sie, als ein gesellschaftsrelevantes Problem, auf den sozialen Status der ganzen Familie in der jeweiligen Gemeinschaft hin. „[V]irginity has meaning not in the perspective of the young girl but in that of her family and of honor of the family in social relations; she is the sign of this honor.“ (Vielle 1978: 456). Die Jungfräulichkeit, als ein Zeichen der Ehrenhaftigkeit, wurde unter strenge Obhut gestellt und geschützt. Demnach durften junge unverheiratete Frauen ab einem bestimmten Alter (meistens ab der ersten Menstruation) nicht mehr ohne Kontrolle mit Männern in Kontakt kommen oder in Beziehungen zu ihnen treten (vgl. Floor 2008: 17).

Mithilfe dieser kurzen Einleitung in den historischen Kontext kann die Verwunderung des Verfassers über russische Frauen, ihre freizügige Beziehung zu Männern und, wie mehrmals

im Reisetext angemerkt, ihre „Unkeuschheit“, genauer ausgearbeitet werden. An verschiedenen Stellen beschreibt Mīrzā Hādī russische Frauen als „unkeusch“, „verdorben“, „unsittlich“ und „unrein“. Seiner Meinung nach ist ihr Verhalten „abstoßend“ und „lasziv“, da sie un- bzw. außereheliche Beziehungen mit Männern haben, sich bei Bällen und auf Tanzflächen kokett verhalten, mit Männern flirten und sich sogar von ihnen schwängern lassen:

„Die Frauen und Töchter dieses Volkes haben es mit der Unkeuschheit so weit getrieben, dass es nicht übertrieben wäre zu behaupten, dass sie, im Verhältnis zu anderen europäischen Frauen, am maßlosesten sind und sich im Vergleich zu ihnen am abgründigsten benehmen. Abstoßendes Verhalten unter ihnen ist mehr als anderswo verbreitet.“ (S. 74).

Außer der inkommensurablen Wirklichkeitsordnung, die hier den russischen Frauen unterstellt wird, werden diese in Vergleich zu anderen europäischen Frauen als minderwertig eingestuft. Der Gruppe der russischen Frauen werden als untergeordneter Gruppe sowohl persönliche als auch gesellschaftliche Defizite zugeschrieben. Sie werden symbolisch exkludiert und ausgegrenzt.

Auch die Männer werden abwertend beschrieben. Als kontroll- und machtlos dargestellt, können sie sich gegen die anstößigen Handlungen ihrer Frauen nicht wehren. Sie müssen sich alles gefallen lassen, weil in Russland die Frau die nötige Freiheit dafür besitzt:

„Die Männer haben keine Befugnis gegenüber ihren Frauen. Wo auch immer die Frau hingehen will, wen auch immer sie zu sich nach Hause bringen möchte, und was auch immer sie anstellen mag, der Mann hat keine Handhabe, ihr irgendetwas zu verbieten. Hier ist es nämlich nicht gebräuchlich, der Frau etwas zu untersagen, da die Frauen selbst Kontrolle über ihr Verhalten haben. In manchen Fällen ist es sogar der Mann, der ihr gehorcht.“ (S. 152 f.).

Andererseits sind die Männer selbst in polygame Beziehungen verwickelt. Privat besuchen und begegnen sie verheirateten Frauen aus anständigen und noblen Familien. Das empfinden sie als einen großen Verdienst, mit dem sie herumprahlen können:

Im Großen und Ganzen ist die Kontrolle der Frauen nicht in den Händen ihres Mannes oder Vaters. Sie tun und lassen, was ihr Herz begehrt. Auf der anderen Seite können die Männer nicht mehr als eine Gemahlin haben, treiben es aber mit anderen Frauen in jeder Ecke. Sogar bei den Großen und Noblen ist es so, dass sie mit Frauen anderer Männer befreundet sind. Sie treffen die Frauen im Heimlichen, aber auch in der Öffentlichkeit. [...] Solche Männer prahlen allzu sehr von ihren Taten, dass die und die Frau aus dieser und jener edlen Familie sie sehr mag und es ihr wahnsinnig gefällt, mit ihnen zusammen zu sein.“ (S.153 f.).

Unverständlichkeit und Undurchschaubarkeit der Lage geht hier mit der Exklusion aus der symbolischen Sphäre der Zugehörigkeit Hand in Hand. Die erfahrene Fremdheit ist hier demnach doppelt fremd: sowohl kulturell als auch sozial. Männer werden aufgrund ihrer Ohnmacht gegenüber ihren Frauen nicht in der Sphäre des Zugehörigen akzeptiert und Frauen wegen ihrer zu freien Lebensweise und Freizügigkeit gegenüber „fremden“ Männern. Für Mīrzā Hādī ist dies eine verkehrte Welt: Frauen gehorchen ihren Männern nicht, aber auch die Männer sind ihren Frauen nicht treu.

Bei der Beschreibung eines Waisenhauses deutet Mīrzā Hādī ein weiteres Mal auf die, seiner Ansicht nach bestehende „Unkeuschheit“ der russischen Frauen, die diese ins Verderben führt. Demnach gäbe es hunderte uneheliche Kinder in Russland, die von der Regierung bis zu ihrem zwanzigsten Lebensjahr bedient und gepflegt werden. Seine größte Verwunderung gilt dabei der Tatsache, dass diese Kinder nicht einmal als illegitim bezeichnet werden und alle den Titel „Kinder des Zaren“ tragen. Darüber hinaus wäre es in Russland keinesfalls unmoralisch und degradierend, eine uneheliche Beziehung zu haben, geschweige denn, dass aus dieser Kinder hervorgehen.

„Da Unkeuschheit unter ihnen Gang und Gebe ist, begegnet man keinen jungfräulichen Mädchen. Sie wundern sich, was dann Jungfräulichkeit überhaupt für einen Sinn hat? Nur, wenn man ein Kind ist, blutet es beim Geschlechtsverkehr, ist man erwachsen, ist dies nicht mehr der Fall. Sie glauben nicht an die Jungfräulichkeit der Mädchen und da sie nicht als Ehefrauen ausgewählt werden, ehe sie genügend Vermögen besitzen, ist es auch sehr wahrscheinlich, dass sie, bis sie reif und wohlhabend sind, maßlos sexuelle Albernheiten begehen. Und sollte es dabei zu einer Schwangerschaft kommen, wird das Ungeborene nicht abgetrieben. Hier herrscht ein System, dass, wann immer es zu einer nichtehelichen Schwangerschaft kommt, die Mädchen dabei unterstützt werden und ihnen die Möglichkeit gegeben wird, ihre Kinder zur Welt zu bringen und sie dann an ein Waisenhaus zu übergeben. Dadurch wird ihnen die Freiheit zuteil, ihr Kind zu verlassen und dieselben Taten wieder zu begehen. Hier bezeichnet man die Frauen, die bereits dutzende Male von diesem und jenem schwanger geworden sind, immer noch als Fräulein, da sie noch mit keinem einen Ehevertrag eingegangen sind. Bis sie wohlhabend und vermögend sind, müssen sie mit der Heirat warten. [...]

Hier gibt es kein Mädchen und keine Frau, die nicht verdorben wären und noch keine üble Tat begangen hätten. Des Öfteren kann man sehen, dass ein Mädchen schon einige Male schwanger geworden ist, danach aber das Glück hatte, einen guten Ehemann zu finden. Sie wird dann genauso wie eine Jungfrau behandelt, als wäre sie niemals schwanger gewesen!“ (S. 110).

Im vorigen Abschnitt wird die „Andere“ stigmatisiert, zutiefst diskreditiert (vgl. Goffman 1985: 11) und zum Schluss durch symbolische Exklusion zum sozialen Fremden gemacht. Die normative Struktur im Text verweist auf „Unkeuschheit“ als ein soziales Stigma, das den russischen Frauen und Mädchen zugeschrieben wird. Die abwertenden Äußerungen des Verfassers und der Sarkasmus im Ton – „Sie wundern sich, was dann Jungfräulichkeit überhaupt für einen Sinn hat?“ –, die Bezeichnung des freien Geschlechtsverkehrs als hemmungslose „Albernheit“ und Herumalberei, die Benennung der russischen Frauen als „verdorben“ und ihres Handelns als „üble Tat“ zeigen an, dass uneheliche Beziehung und vor allem uneheliche Schwangerschaft in keinem Fall von dem Verfasser erduldet wird. In seinen Augen sind alle Frauen Russlands verdorben, da sie sich alle auf eine oder mehrere uneheliche(n) Beziehung(en) einlassen. Ihr Handeln sei ein moralisches Fehlverhalten, dieses wird vom Autor stark diskreditiert. Somit führt diese Tatsache zu einer symbolischen Ausgrenzung „unkeuscher“ russischer Frauen gegenüber den eigenen „keuschen“ Frauen. Es besteht eine massive soziale Innen-Außen-Grenze zwischen Frauen, die ihre Keuschheit bewahren, und Frauen, für die das Beschützen der Keuschheit keinerlei Sinngehalt aufweist und deren Charakter demnach verdorben ist und deren Verhalten sich als äußerst unverschämt deuten lässt.

Außer den sozialen Grenzen, die im obigen Zitat zwischen einem Wir (die Gruppe, die Jungfräulichkeit als sozialen Wert schätzt) und einem Ihr (die Gruppe, für die Jungfräulichkeit keinen Wert hat) präsent sind, sind gleichzeitig kulturelle Grenzen am Spiel. Die bewährten Wissensstrukturen und Gewissheitsannahmen, die den Autor geprägt haben, werden nun in diesem fremden Kontext dysfunktional. Fremdheit konkretisiert sich hier als die Erfahrung von Inkommensurabilität. Es bestehen ernste Verständlichkeitsbarrieren, die unüberwindbar erscheinen.

Zudem ist dabei für Mīrzā Hādī die institutionelle und staatliche Unterstützung gänzlich unverständlich: Warum bekommen diese „unkeuschen“ und „verdorbenen“ Frauen staatliche Förderung? Ihn wundert auch, dass die Jungfräulichkeit in Russland überhaupt kein Thema ist. Allerdings impliziert seine Anmerkung darüber, dass die Frauen in Russland, damit sie überhaupt die Chance haben, sich zu vermählen, Wohlstand und Reichtum benötigen, eine subtile Kritik an den sozialen Strukturen in Russland, durch die der Zeitpunkt der Eheschließung hinausgezögert wird.



### iii. Kulturelle Gewohnheiten

In einem weiteren Textauszug des vorliegenden Reiseberichts werden gleichzeitig unterschiedliche Formen von Fremdheitskonstruktionen in Verbindung zueinander gestellt:

„Nach dem Geschlechtsverkehr putzen sich Mann und Frau mit demselben Gewand, das sie anhaben. Es ist nicht üblich, sich und sein Glied mit einem Handtuch oder Wasser zu reinigen, da sie nichts als unrein [*nağes*] betrachten und deshalb auch kein Wasser für die Reinigung verwenden. [...] Sie kennen es nicht, sich mit Wasser zu reinigen oder eine Gießkanne [*āftābeh*] mit sich in die Toilette zu nehmen, um sich im Nachhinein zu waschen. Genauso ist es, wenn die Frauen hierzulande ihre Regelblutung haben. Obwohl sie nichts unter ihren Kleidern anziehen, keine Hose oder gar Unterhose, benutzen sie auch keine Binden. [...] [Über das Bad und das Baden:] Interessant ist, dass Frauen und Männer zusammen das Bad betreten und auch zumeist bloß und nackt sind. Da für sie Keuschheit [*‘eşmat*] und Reinheit [*‘effat*] vollkommen fremde Phänomene sind, und die Widrigkeit übler Taten sie nicht mehr abstößt, glauben sie, ihre Genitalien seien wie andere Körperteile.

Den Kopf zu rasieren, die Haare zu flechten oder gar unerwünschte Haare zu entfernen, ist bei ihnen überhaupt nicht üblich. [...] Wo sie jeden Tag bei der Rasur tüchtig sind, ist der Bart. [...] Die Priester und Väter, die als Führer dieses Volkes gelten, rasieren sich nicht. Sie lassen auch ihre Haare bis auf die Schulter langwachsen. Die Bedürftigen, meistens die Bauern, lassen sich auch den Bart wachsen. Alle anderen jedoch rasieren sich ständig. Vor der Zeit von Peter dem Großen ließen sich noch alle den Bart wachsen. Aber nachdem Peter der Große die westliche Ordnung [*nezām-e farangī*] eingeführt hatte, und da die Rasur auch zur westlichen Ordnung gehört, wurde dieser Brauch auch unter dem russischen Volk gängig. (S. 150 f.).

In einer langen Passage über alltägliche Routinen der Russen begegnen wir einer detaillierten Beschreibung der Verhaltensweisen russischer Frauen und Männer. Der Verfasser konstatiert in seiner ausführlichen Abhandlung über deren Verhaltens-, Lebens- und Äußerungsformen, dass sie in Inkongruenz zu seinen eigenen Gewohnheiten und Gewissheiten, zu seiner Normalität stehen. Somit entwirft er ein Bild des Fremden, das die Vorstellung eines „wilden“ und „unzivilisierten Barbaren“ weckt. Die Distinktion, die hierbei gestiftet wird, ist eine grenzmarkierende, die die Legitimität der eigenen Kultur unterstreicht, einer Kultur, die durch Differenzierung und Abwertung des anderen erzeugt wird. Russische Hygiene und Bräuche der Reinigung sind für den Verfasser unvertraut und nichtzugehörig zugleich.

Hier wird das Abnormale mit dem Abwertenden, das Unvertraute mit dem Unmoralischen gleichgesetzt. Die vorgebliche eigene moralische Überlegenheit und die Charakterschwäche des Fremden werden dort am spürbarsten akzentuiert, wo das Thema der Reinheit bzw.

Unreinheit der Russen behandelt wird. Sie verfügen über keinen Reinheitssinn, waschen sich nicht nach dem Geschlechtsverkehr, nach dem Stuhlgang oder Urinieren, haben kein Schamgefühl, sind unhygienisch und dreckig – in einem Wort: barbarisch. Sie werden nicht nur als unvertraut und höchst fremd dargestellt, ihnen wird auch ein niedrigerer Status zugeschrieben. Damit wird eine Ordnung als Allgemeine unterstellt, in der sie sich als unterlegen und minderwertig erweisen. Nur Geistliche und die unteren Schichten wie die Bauern und der „Pöbel“ lassen den Bart wachsen. Die Bartrasur ist somit ein importierter Brauch, wodurch die kulturelle und soziale Distinktion verstärkt wird. Die tägliche Bartrasur wird als eine Komponente der westlichen Ordnung wahrgenommen. Daher muss die Ordnung, wenn sie einst etabliert wurde, auch in Gänze umgesetzt werden. Hierbei rekurriert der Verfasser auf ein gemeinsames Wissen um den Hintergrund der Darstellung, welcher nur implizit thematisiert wird: Auch im Iran sind Bestandteile der westlichen Ordnung eingeführt und europäische Reformen (mit dem Namen: *Nezām-e ġadīd*) unternommen worden. Setzt man also seine Äußerung in den Kontext des damaligen Geschehens, bemerkt man Einzelheiten der Erzählung, die von dem Autor vorausgesetzt worden sind. Die Bestimmung der Bartrasur als eine kulturelle wie soziale Erscheinung und deren Betonung sollte im Leser die damit verbundene Wirklichkeitsvorstellung (die umstrittene Einführung der Bartrasur im eigenen Land und die Debatten, die das ausgelöst hat) erwecken.

#### iv. Religiöser Glaube

Im nächsten Abschnitt wird der religiöse Glaube der Russen nicht nur als höchst unvertraut und mit der eigenen Sinnordnung inkommensurabel definiert, auch die Russen selbst werden als sozial Fremde symbolisch herabgesetzt und degradierend beschrieben. Zusätzlich werden sie im Vergleich mit den anderen Europäern in dieser Hinsicht als niedrigstehender eingestuft:

„Ihre Religion ist eine absolute Götzenanbetung. Sie gehen manchmal in die Kirche und singen und lesen dort Einiges und machen mancherlei Bewegungen und bezeichnen es als Gebet! Viele Europäer [*farangan*] bezeichnen diese Art, den Gott anzubeten als absurd und widersinnig, denn sie selbst haben keinen Glauben an die Kirche und an Bilder- und Götzenanbetung. Daher hat Napoleon während der Belagerung Moskaus alle Kirchen dort in Brand gesetzt. Wie dem auch sei, im Vergleich zu anderen Europäern [*farangan*] ist ihre Religion die unsinnigste.“ (S. 154 f.).

In dem oben zitierten Textabschnitt können zwei Fremdheitskategorien festgestellt werden. Zum einen lässt sich die inkommensurable Unvertrautheit als eine Form kultureller Fremdheit herausarbeiten, zum anderen ist die symbolische Exklusion als eine Art sozialer Fremdheit feststellbar.

Mit der Bezeichnung der Anhänger der orthodoxen Kirche als Götzenanbeter verweist der Verfasser auf die Präsenz der Heiligenbilder in den Ostkirchen. Seine Verwunderung bezieht sich nicht nur auf die Verehrung der Ikonen, auch der Gebetsakt ist für ihn sehr unvertraut. Seine Ansichten bestätigt er durch die Haltung der „anderen Europäer“ gegenüber den russischen Religionspraktiken: Nicht nur er ist dieser Meinung, auch die Europäer finden dieses Verhalten „absurd und widersinnig“. Somit sind die russischen Religionspraktiken für den Verfasser doppelt fremd: Bilder- und Ikonenanbetung ist an sich mit den islamisch-religiösen Sinnstrukturen *Mīrzā Hādīs* inkommensurabel. Zudem wird die russische Anbetungsart auch aus der europäischen Zugehörigkeitsebene ausgeschlossen, da die Europäer (wie z.B. Frankreichs Herrscher Napoleon), diese als extrem widersinnig empfinden. Die Religion der Russen wird durch die Zuschreibung von Nichtzugehörigkeit aus der gesamteuropäischen Religionswelt exkludiert und somit einer Position geringerer Wertigkeit zugewiesen. Dem für den Ausschluss relevanten Aspekt ist somit der Entzug der Gleichwertigkeit immanent (vgl. Stenger 1998: 314). Die russische Religion ist nicht nur immens unvertraut hinsichtlich der eigenen Wirklichkeitsordnung (hier die islamischen Sinnwerte), sie ist darüber hinaus minderwertiger als die anderen Religionen im gesamten Europa.

### **3.2.3. Zusammenfassung**

Die aufgezeichneten Erfahrungen in den ausgewerteten Reiseberichten der ersten Periode der Untersuchung umfassen wesentliche Momente, deren Herausarbeitung und Analyse entscheidende Einblicke in die sozio-kulturellen Konstruktionen von Fremdheit gewähren. Zudem entfaltete sich die synchronische Aufstellung von Europa- und Russlandreiseberichten als sehr aufschlussreich, da der einheitliche historische Kontext eine Analyse von Differenzen und Übereinstimmungen ermöglichte, die im Folgenden zusammenfassend erläutert werden. In bestimmten Fällen, die als kompatibel und einer Übernahme würdig wahrgenommen werden, treten gewisse Thematiken bei allen drei Reiseberichten wiederholt auf. Verwunderung über moderne Verhältnisse, eine dauerhafte ordnungsgemäße Armee, Faszination über industrielle Einrichtungen wie Fabriken, Werkstätten und das Bauwesen, Bewunderung kultureller Eigenarten wie schlichte Kleidung, Bescheidenheit und die einfache Erscheinung der Höflinge sowie Wertschätzung des Bildungsniveaus der Frauen und der Erziehung der Kinder – dies sind die Momente, die in allen drei Reiseberichten benannt

werden. Hier wird die Möglichkeit zur Aufnahme in der eigenen Sinnordnung nachdrücklich pointiert.

Dennoch gibt es gegensätzliche Motive. Bei Darstellungen, die der ambivalenten Unvertrautheit zugeordnet werden, werden ähnliche oder nahezu identische Erfahrungsmomente unterschiedlich bewertet. Obwohl sich die Themen wiederholen, werden die Erfahrungen ambivalenter Unvertrautheit in jedem Reisebericht aus einer anderen Perspektive betrachtet. Während sich die Autoren bei den Europatexten einig sind, dass im Iran eine allumfängliche Aneignung moderner Verhältnisse bzw. eine Verwestlichung im technischen und militärischen Bereich stattfinden soll, nimmt Mīrzā Hādī in seinem Russlandbericht eine ambivalente Position dazu ein. Seines Erachtens ist die Modernisierung in ihrer russischen Variante höchst strittig und sollte nicht ohne weiteres im Iran umgesetzt werden. Somit wird bezüglich des Themas eine Dimension eröffnet, die bei den Europaberichten nicht auftaucht: Die Beobachtung des Modernisierungsverlaufs in einem nicht oder lediglich „semi-“europäischem Land, das es allerdings geschafft hat, mit Hilfe europäischer Mächte einen relativ hohen Grad an Entwicklung und Fortschrittlichkeit zu erreichen. Andererseits hat es Russland trotz seiner Erfolge nicht geschafft, selbstständig und ohne Rückendeckung der Europäer den Erfolgsweg einzuschlagen. Dieser Mangel an Eigenständigkeit wird in Zukunft auch im Iran ein Vorwurf sein, mit dem sich das Land in den kommenden Jahrzehnten, auseinandersetzt.

Russland wird oftmals in Bezug auf den Fortschritts- und Modernisierungsdiskurs als ein Alternativmodell für den Iran und somit als aneignungswürdig empfunden, während auf der anderen Seite der Fortschrittsansatz bzw. die Herkunft der Modernisierungsprozesse in diesem Land nicht bedingungslos hingenommen werden. In den Reiseberichten ist immer eine Ambivalenz hinsichtlich Russlands Entwicklungs- und Aneignungsprozessen zu beobachten. Bei der Anpassung oszillieren sie zwischen der kompatiblen und inkommensurablen Unvertrautheit. Wenngleich im Text viele lobende Wörter für Russlands Erfolgsgeschichte zu finden sind (so wird z.B. die ganze Laufbahn von Peter dem Großen als Zeichen von Zielstrebigkeit, Effizienz und sogar Kühnheit detailreich wiedergegeben) – die Tatsache, dass die russische Modernisierung dem Macht- und Ordnungssystem Europas unterworfen ist, sticht durchgehend explizit und implizit als ein unaufhebbares Defizit aus dem im voranstehenden Kapitel thematisierten Text hervor.

Das Phänomen der Freiheit wird bei Abo-l-Ḥasan Ḥān und Mīrzā Ṣāleḥ aus zwei unterschiedlichen Perspektiven betrachtet. Während sich Īlčī gegenüber der gesellschaftlichen Freiheit im Iran gänzlich aufgeschlossen zeigt, ist die Umsetzung dieser Aspekte von Freiheit

in der iranischen Gesellschaft für Mīrza Šāleḥ inakzeptabel. Allerdings erweist sich die politische Freiheit bei Īlčī als Konstruktion ambivalenter Unvertrautheit.

Ein Phänomen, dessen Aneignung bei allen Reisenden auf Barrieren stößt, ist die Konversion zum Christentum. Der Katholizismus, der auch als Götzenanbetung bezeichnet wird, gilt als eine inkommensurable Unvertrautheit, die meistens mit sozialer Fremdheit verknüpft wird und gegenüber der eigenen Religion einen niedrigeren Status einnimmt.

In Mīrzā Hādīs Bericht finden sich im Vergleich mit den anderen Reiseschilderungen am seltensten Kompatibilitäten. Dagegen erscheinen die Fälle inkommensurabler Unvertrautheit, die mit sozialer Fremdheit verknüpft sind, als Mischformen am häufigsten. Russische Verhältnisse sind für ihn überwiegend ambivalent. Sogar die kompatiblen Sinnelemente werden meist überschattet von Unvereinbarkeiten und Zweifeln an einer ganzheitlichen Aufnahme in die eigene Ordnung.

Dort, wo europäische Frauen als Modell für iranische Frauen dienen sollen, ist Mīrzā Hādī besonders skeptisch; einige jedoch sind sich alle hinsichtlich der Bildung der Frauen. Das Thema Verhüllung, das bis heute brisant ist, ist schon zu diesem Zeitpunkt ein heikles und umstrittenes Thema. Wenngleich sich alle drei als praktizierende Muslime bekennen und implizite wie explizite Andeutungen im Text dies bestätigen – alle drei Reisenden beten täglich, Mīrza Šāleḥ spricht ausdrücklich von seinen Fastenerfahrungen in Russland, Īlčī weigert sich auf seiner Russlandreise auf einem Bankett, Wein zu konsumieren –, sind sie sich bezüglich des Ḥeḡāb nicht einig. Īlčī wünscht sich eine Übereinstimmung iranischer Frauen mit englischen Frauen (sowohl sozial als auch kulturell). Mīrza Šāleḥ beruft sich mit einem Schwur auf Gott, um seine iranische Leserschaft zu überzeugen, dass englische Frauen nicht obszön sind. Mīrzā Hādī dagegen stigmatisiert die russischen Frauen als unkeusch, unrein und unzüchtig. Überhaupt ist bei ihm dieser Sachverhalt von großer Relevanz. Beträchtlichen Umfang haben jene Passagen, in denen er sich detailliert den Beschreibungen der kulturellen Eigenarten, Gewohnheiten, Verhaltensweisen und der gesellschaftlichen Position russischer Frauen widmet.

Mīrzā Hādīs und Īlčīs Reiseberichte weisen aufgrund ihres ähnlichen Auftrags (beide sind öffentliche Gesandtschaftsberichte) viele Übereinstimmungen auf. Hier verhalten sich die Akteure viel mehr exkludierend, als dass sie sich als Exkludierte wahrnehmen. Sie empfinden sich in wenigen Fällen als benachteiligt. Die wenigen materialen Exklusionen kommen meistens im Zusammenhang mit politischen Interaktionen und diplomatischen Empfängen vor. Man könnte dies als eine Charakteristik der Gesandtschaftsreiseberichte einordnen. Im Russlandtext liegt die Definitionsmacht bei dem Verfasser. Es rückt ein moralisches und

symbolisches Überlegenheitsgefühl des Beobachters ins Blickfeld. Eine Art Charakterschwäche wird den Russen zugesprochen: Indem ihre Fortschrittlichkeit als europäischer Verdienst benannt wird, erscheinen sie selbst als nicht eigenständig und authentisch und als minderwertig.

Symbolische sowie materiale Ausgrenzung von Personen der eigenen Gruppe, die von den gängigen Normen abweichen (Selbstexklusion), sind in allen drei Texten zu finden: Die Bordellbesucher in Īlčīs Reisebericht, der Fall von Moḥammad ‘Alī, dem Neffen Īlčīs, dessen Heirat mit einer Engländerin in Mīrza Šāleḥs Reisebericht problematisiert wird, und der Fall von Āgā Beyg Darbandīn Mīrzā Hādīs Russlandreisebericht sind die typischsten Fälle des symbolischen und/oder materialen Ausschlusses von Personen, die einst als der eigenen Gruppe zugehörig galten. Normabweichung wird demnach in der Gruppe des Eigenen nicht akzeptiert und geduldet. Die Abweichler werden in allen Fällen sowohl symbolisch ausgegrenzt (Degradierung und Verweis auf einen niedrigeren Status), als auch material bestraft (z.B. werden die meisten unmittelbar in den Iran gebracht). Diese starke Ausgrenzung soll die Grenzen nach innen verstärken und zusätzlich – gegenüber der Fremdheit in der Ferne – die eigene Identität und das, was als wesentlich für den Erhalt des Eigenen gilt, beschützen. Nur in Mīrza Šāleḥs Bericht herrscht eine strukturelle Asymmetrie hinsichtlich seines Kontakts mit der englischen Regierung vor. Dementsprechend fühlt sich Mīrza Šāleḥ konsequent seiner Rechte entzogen und empfindet sich als benachteiligt. Dies ist der Fall, weil sein Aufenthalt als Student ihm viele Möglichkeiten, die eine diplomatische Mission bietet, verschlossen ließ.

Zusammenfassend lässt sich demnach festhalten, dass interessanterweise nicht Russland oder das Osmanische Reich als Bündnispartner des Iran erscheinen, obwohl diese ihm zum einen geographisch und zum anderen religiös nahestehen. Zwar ist Religion als ein bedeutungsvolles Demarkationskriterium immer noch besonders relevant, auf Machtebene lässt sie sich jedoch viel einfacher verhandeln als gedacht. Auf einmal sind die protestantischen Engländer den islamischen Kriterien viel näher und strukturell ähnlicher als die orthodoxen Russen oder die benachbarten muslimischen Osmanen (vgl. Šīrāzī 2008/1387: 557). Die Nähe Russlands, sowohl geographisch als auch gesellschaftlich und soziokulturell, erweist sich für den Iran als bedrohlich. Nicht nur militärisch, auch kulturell müssen bestimmte Sphären vor der Eroberung russischer Kräfte bewahrt werden. Demzufolge ist der Anteil an erfahrener Fremdheit in Russland in der ersten Periode sehr groß. Mit Distanz und Skepsis, meist auch mit Abwertung wirft der Verfasser Mīrzā Hādī seinen kritischen Blick auf die Verhältnisse und Gegebenheiten dort. Mit Blick auf die unzähligen

Kompatibilitätsfälle in Abul Hasan Khans und Mīrza Šāleḥs Berichten kann man davon ausgehen, dass in dieser Periode sich der Iran im Vergleich zu Europa noch nicht als rückständig wahrnahm. Die bestehende Disparität zwischen die eigene Gesellschaft und den europäischen Mächten wurde noch als nachhol- und aufhebbar gedeutet. Russland wiederum lag dem Iran, ob geographisch oder sozialpolitisch, viel zu nahe, um ausschließlich bewundert werden zu können oder Faszination zu erwecken.

Die Fremdheitskonstruktionen gegenüber Russland unterscheiden sich insofern von denen in den Europareiseberichten, als sie eine weitere Dimension aufweisen. Russland wird häufig im Kontext der Zugehörigkeit zu Europa betrachtet und danach bewertet. Die russischen Gegebenheiten gelten in vielerlei Hinsicht gegenüber denen in Europa verzögert. Zumeist wird Russland als ein Land, das Europa nicht zugehörig und nachrangig ist, rezipiert. In der Bezeichnung *farang* entsteht hier eine starke Relativierung. In erster Linie sind es dabei die europäischen Staaten, die als *farang* wahrgenommen werden. Nur bei der Demarkierung Russlands im Hinblick auf den Iran, wird Russland wiederum als *farang* oder sehr selten als *yūrop* (Europa) eingeordnet. Dementsprechend übt Russlands Zwischenlage sowohl kognitive als auch soziale Wirkungen auf die Fremdheitswahrnehmung aus.

Der im Großen und Ganzen gleichrangige Feind liegt also in der Nähe, es ist das weitentfernte, europäische Fremde, das faszinierend und von Glanz und Ruhm umhüllt ist. Erst viel später im Verlauf des 19. Jahrhunderts, vor dem Hintergrund der Eroberungs- und Kolonisationserfahrungen, soll für die iranische Gesellschaft der Mythos des wohlwollenden Europas zerbrechen (vgl. Osterhammel 1997: 380).

## **Kapitel II. Zweite Periode (1848-1896)**

### **Iran als Schauplatz der Machtinszenierung: Die Präsenz der Großmächte im Iran**

#### **1. Die Regierungszeit Moḥammad Šāhs**

In der Zeit nach Faṭḥ ‘Alī Šāh und seinem Kronprinzen ‘Abbās Mīrzā entwickelte sich der Iran zu einem zentralen Schauplatz des Machtkampfes zwischen den Großmächten. Obwohl zahlreiche Kadscharische Prätendenten ihre Ansprüche auf den Thron angemeldet hatten, verlief die Thronbesteigung Moḥammad Šāhs (1834-48) konfliktfrei. Zu verdanken war dies der russisch-englischen diplomatischen sowie militärischen Unterstützung (vgl. Keddie 1999: 25). Die nachfolgenden Thronbesteigungen waren ebenso durch die beiden Großmächte protegiert. Sowohl Großbritannien als auch Russland wollten gewährleistet wissen, dass der Iran gemäß ihrer eigenen Vorstellungen beherrscht wird. Es wurde nach Machthaber gesucht mit denen sie enge Beziehungen pflegen und strategische Bündnisse eingehen konnten.

Moḥammad Šāh initiierte während seiner Regierungszeit im Vergleich zu seinen Vorgängern nur wenige Reformvorhaben. Sein erster Premierminister, Abo ‘l-Qāsem Qā‘em Maqām , war zwar sehr reformfreudig und autonom in seinen Entscheidungen, konnte aber seine Pläne nicht verwirklichen. Nach seinem ersten Amtsjahr (1835) wurde er auf Moḥammad Šāhs Befehl hin stranguliert.

Die Periode zwischen 1800 und 1850 war durch die Wiederherstellung eines einheitlichen iranischen Staates unter der Herrschaft einer über Generationen mächtigen Dynastie gekennzeichnet. Durch jahrelange kriegerische und politische Auseinandersetzungen mit Russland verlor die Herrschaft einige Gebiete an seinen nordöstlichen Grenzen. Zudem wurde es gleichzeitig von den britischen Einheiten an der östlichen Grenze unter enormen Druck gesetzt (vgl. ebd., 31). Einer konsequenten Reformbewegung standen große strukturelle Hindernisse im Wege, vor allem der Mangel an souveränen sozialpolitisch orientierten Entscheidungen seitens der Herrscher. Aber auch der enorme gesellschaftliche Widerstand gegen eine Umsetzung der Reformen (vor allem angestiftet durch den Ulema, die Religionsgelehrten des Islam) blockierte letztendlich eine Entwicklung im Iran.

Zunächst konzentrierten sich Moḥammad Šāhs Bemühungen darauf, die im Russlandkrieg erfahrenen Verluste auszugleichen. Sein Hauptanliegen war es, in der militärtechnischen



Entwicklung aufzuholen. Kurz nach dem Verlust etlicher Gebiete Afghanistans im 19. Jahrhundert bemühte sich der Schah um die Rückeroberung des verlorenen Landes. Unmittelbar nach seiner Thronbesteigung verkündete Moḥammad Šāh, er wolle in Afghanistan einfallen (vgl. Framayan 1968: 125), im Jahr 1836 wurde deshalb ein britischer Offizier in den Iran entsandt, um dort die Armee auszubilden (vgl. Ringer 2001: 45).

Herats Belagerung (in den Jahren 1836-38) war eine weitere Niederlage, die dem Iran die große Diskrepanz zwischen den eigenen militärisch-technischen Mitteln und denen des Gegners vor Augen führte. Da sich gleichzeitig die politischen Beziehungen zu Großbritannien nach und nach verschlechterten, wendete sich der Schah mit seinem Hilferuf an Frankreich. Es wurde ein Gesandter nach Frankreich geschickt, um dort militärische Ausbildung und Unterstützung zu beantragen (vgl. ebd., 46). Da Frankreich seine Beziehungen zu Großbritannien auf der einen Seite und zu Russland auf der anderen Seite nicht gefährden wollte, lehnte es ab, offiziell Streitkräfte in den Iran zu schicken und öffentlich zu der Lage in Herat Stellung zu nehmen. Stattdessen wurde eingewilligt, dass einige ehemalige Militäroffiziere iranische Truppen acht Jahre lang in Infanterie, Kavallerie und Artillerie ausbildeten (vgl. Nāteq 1989/ 1368: 113)

Außer militärischer Ausbildung verlangte der Schah zusätzlich technisch-handwerkliche Unterstützung von den Franzosen. Im Jahr 1840 brachte der französische Botschafter Experten in unterschiedlichen Sparten (wie Papierherstellung, Kerzenanfertigung, Baumwollspinnerei und Glasherstellung) mit (vgl. ebd., 112). Ein weiterer Vertrag mit dem iranischen Botschafter in Frankreich über die Entsendung französischer Handwerker und Ingenieure nach Iran wurde aufgrund von Moḥammad Šāhs Tod im September 1848 nicht umgesetzt (vgl. Ringer 2001: 46 f.).

Auch während Moḥammad Šāhs Herrschaftszeit wurden Studenten ins Ausland entsandt. Das Reiseziel dieser Studenten war diesmal Frankreich. Die fünf auserwählten Personen stammten wieder einmal aus adligen Familien. Die Fachgebiete der einzelnen Studenten wurden vom Schah persönlich verkündet. Die angestrebten Fächer waren wie bei den Vorläufern meist praktisch-technisch orientiert: Infanterie, Artillerie, Medizin, Bergbau, Schießpulverherstellung und Uhrmacherei (vgl. ebd., 48).

Die ausdrückliche Anordnung des Schahs, sich keineswegs mit „Nutzlosen“<sup>67</sup> zu beschäftigen und sich nur dem vorgeschriebenen Studium zu widmen, verkörpert die

---

<sup>67</sup> Der studentischen Gesandtschaft wurden bezüglich ihres Verhaltens im Ausland klare Anweisungen gegeben: „Absolviert Euer Studium in Paris und widmet Euch keinen nutzlosen und leichtsinnigen Tätigkeiten, damit Ihr ja nicht Eure Religion aufs Spiel setzt.“ (Eigene Übersetzung) Für die Kopie dieser Anweisung siehe: Mahbubi Ardakani (1966/1344: 592-593).

Vorstellung, dass der technische Rückstand gegenüber den westeuropäischen Ländern aufgeholt werden muss. Dieser Rückstand sollte im Rahmen eines Programmes auf die Schnelle vermindert und durch große staatliche Kapitalinvestitionen beseitigt werden. Modernisierung wurde zwar nicht mit Verwestlichung gleichgesetzt, in der Praxis jedoch konnte sich die Gesellschaft der kulturellen Konnotationen der technologischen Reformen nicht entziehen. Der Schah war sich der engen Verknüpfung der kulturell-kognitiven mit der technologischen Ebene nicht bewusst, als er die Studenten ausschließlich für ein technisch-handwerkliches Studium ins Ausland entsandte. Die kulturellen und gesellschaftlichen Auswirkungen durch die Aneignung europäischer Technologien, Bildungssysteme und Institutionen waren für die Herrschenden nicht vorhersehbar. Die Etablierung moderner Einrichtungen erfordert nicht nur, traditionelle Systeme durch moderne Institutionen zu ersetzen, sondern setzt insbesondere kognitive Veränderungen voraus (vgl. Berger 1987: 110). Nichtsdestotrotz durfte die Differenz zu den europäischen Staaten nicht vollkommen nivelliert werden. In vielen Bereichen wurde lange Zeit keine moralische Überlegenheit Irans unterstellt. Die Religion, der wichtigste Bestandteil iranischer Identität und ein bedeutendes Abgrenzungskriterium sowohl den Nachbarstaaten als auch den westeuropäischen Staaten gegenüber, wäre durch eine Verwestlichung stark bedroht worden. Daher wurde den Studenten geraten, sich keinesfalls der fremden Kultur anzunähern oder gar anzupassen. Die Idee war, sich ausschließlich das praktisch-handwerkliche Know-How anzueignen, während man sich der Anpassung an fremde Bedeutungssysteme entziehen sollte. Vor allem sollte der Prozess des Technologieerwerbs so rasant wie möglich passieren, um das „Versäumte“ schnell nachzuholen.

Moderne Institutionen ließen sich jedoch nicht auf schnelle Art aneignen, denn moderne Institutionen verlangen nicht nur „sehr spezifische Fertigkeiten, sondern auch, [...] eine sehr spezifische Bewußtseinstruktur. Diese Fertigkeiten und dieses Bewußtsein müssen in einem Lernprozeß erworben werden, der oft mühselig und langsam ist.“ (Ebd., 113). Mit anderen Worten, der Aneignungsverlauf muss in einem Lernprozess geschehen, der in diametralem Gegensatz zu den oben geschilderten Erwartungen steht.

Der Tod Moḥammad Šāhs 1848 und der gleichzeitige Ausbruch von Unruhen in Paris veranlassten eine frühzeitige Rückkehr der Studenten. Obwohl sie ihr Studium unvollendet abgebrochen hatten, wurden sie nach ihrer Heimkehr alle in hochrangige Staatsämter eingesetzt (vgl. Ringer 2001: 49)<sup>68</sup>. Bezeichnend ist zudem, dass während der Herrschaftszeit

---

<sup>68</sup> Dies war nicht die einzige offizielle studentische Gesandtschaft, die Europa in der Herrschaftszeit Mohammad Schahs besuchte. Einzelne oder im Rahmen einer Delegation wurden weitere Personen nach Europa geschickt. Für mehr Information siehe: Mahbubi Ardakani (1966/1344).

Moḥammad Šāhs zum ersten Mal auch Studenten nach Europa kamen, die nicht von offizieller Seite ausgewählt, sondern von ihren Familien auf eigene Kosten zu Studien- und Ausbildungszwecken ins Ausland geschickt wurden. Im Großen und Ganzen unterschieden sich die Richtlinien in der Zeit von Moḥammad Šāh nicht allzu sehr von seinen Vorgängern (Fath ‘Alī Šāh und Kronprinz ‘Abbās Mīrzā). Wie zuvor war auch hier das Hauptziel, kompetente Studierende auszubilden, die dann wiederum im Staatsapparat (Regierung, Militär und Handwerk) als Hauptakteure und meist Führungspersonen fungieren konnten.

Die Reformvorhaben zielten nur auf die Erneuerung der Regierungskader, des Militärstabs und weitere praktisch-pragmatische Bereiche, wie etwa Ingenieur- und Bauwesen und Medizin. Soziale und zivile Institutionen, Kommunen, Vereine und Zünfte, die Landwirtschaft und wirtschaftlicher Eigenproduktivität wurden hingegen stark vernachlässigt. Die staatliche Zentralisierung brachte die Zunahme an Statthalterpositionen in den Provinzen mit sich. Als Nebeneffekt entwickelte sich unter den Prinzen und dem Adel die Versteigerung staatlicher Positionen aller Art zu einem korrupten Geschäft, das die Kontrollmacht der Regierung nach und nach schwächte. Die Dezentralisierung der Kadscharenherrschaft lag auch teilweise in der unzusammenhängenden Nomadenbevölkerung der iranischen Gesellschaft begründet. Die Nomadenstämme bildeten relativ autonome, zudem militärisch eigenständige und bewaffnete Gruppen, die souveräne – für die Zentralregierung unzugängliche – Terrains in Gebirgen besiedelten. Für die Regierung in Teheran war es eine große Herausforderung, zu diesem Teil der Bevölkerung Zugang zu finden, geschweige denn sie unter Kontrolle zu halten (vgl. Keddie 1971: 4).

Erstmalig in Moḥammad Šāhs Regierungszeit kamen Proteste seitens der Basar-Bevölkerung auf. Sie protestierte hauptsächlich gegen die unfairen Bedingungen, die den iranischen Handelsmarkt beherrschten. Der Konkurrenz mit günstig aus Europa importierten Gütern konnten die im Inland produzierten Waren kaum standhalten. Diese Bedrohung sollte ein ganzes Jahrhundert lang den iranischen Markt dominieren (vgl. Keddie 1999:25).

## **2. Nāṣer ad-Dīn Šāhs Herrschaftszeit**

Bei seiner Thronbesteigung war Nāṣer ad-Dīn Šāh (1831-1896) erst siebzehn Jahre alt. Mit Hilfe seines erfahrenen Ministers schaffte es der junge Monarch, seine Herrschaft zu konsolidieren. Der reformorientierte Premierminister Nāṣer ad-Dīn Šāh, Amīr Kabīr (1807-

1852), setzte sich effektiv ein, um die geschwächte Zentralregierung mit Vorhaben zu stärken. Da er die Gelegenheit hatte, am Tabriz Hofe aufzuwachsen und sich dort aus der Nähe mit ‘Abbās Mīrzās Modernisierungsprozessen auseinanderzusetzen, erwies er sich in seiner Zeit als besonders einflussreich. Seine zukunftsweisenden Entscheidungen, die er in seiner Amtszeit für die iranische Gesellschaft traf, waren außerdem stark von seinen Jugendreisen nach Russland und in die Türkei geprägt.

Die zwei reformorientierten Premierminister Nāṣer ad-Dīn Šāhs, Amīr Kabīr (Amtszeit: 1848-1851) und Mīrzā Ḥossein Ḥān Mošīr ad-Douleh (Amtszeit: 1871-1873), auch bekannt als Sepahsālār-e A‘zam, setzten die Modernisierungsbemühungen in diversen Bereichen fort. Sie fokussierten sich auf die Schaffung effizienterer zentralisierter Verwaltungseinrichtungen, das Überführen des gesamten Steuereinkommens in die zentrale Staatskasse sowie die Modernisierung der Armee (vgl. Ringer 2001: 9). Beide Reformer waren fest davon überzeugt, dass der Schlüssel zur Modernisierung Irans in der Schulung qualifizierter militärisch-administrativer Kader läge, die den Reformprozess in der Gesellschaft fördern würde.

Amīr Kabīr gründete im Dezember 1851 die erste staatliche Hochschule Irans nach europäischem Vorbild, bekannt als *Dar al-Fonūn* (Polytechnikum). Seine Vorstellungen über die Führung einer in Iran etablierten Hochschule folgten im Großen und Ganzen dem gleichen Muster staatlich-elitärer Aneignungspolitik westlich-europäischer Disziplinen. Ringer beschreibt die nichtintendierten Konsequenzen einer solchen Hochschule im Kontext der sozialhistorischen Lage des damaligen Iran:

„The political, intellectual and cultural implications of the adaptation of European institutions became painfully apparent with the establishment of the first state-sponsored European-style secondary-school in Iran [...]. Despite Amir Kabir’s intend to spread technology and military expertise while at the same time limiting the cultural and political influence of Europe by a) not sending students abroad to study, and b) by limiting Iran’s dependence on foreign experts, the new school emerged as the intellectual locus of European influence in Iran, and constituted a rallying point for reformers.” (Ringer 2000: 61).

Genau dreizehn Tage nach der Einweihung der Schule wurde Amīr Kabīr Opfer eines gegen ihn geschmiedeten Komplotts: Dem Schah wurde eingeredet, sein Premierminister wolle ihm den Thron streitig machen. Daraufhin wurde der Minister seines Amtes enthoben und nach Kashan verbannt, wo er einige Tage danach auf brutale Weise erdrosselt wurde.

Die Ermordung des Premierministers gilt als ein schwarzer Fleck in der Regierungszeit Nāṣer ad-Dīn Šāhs. Amīr Kabīrs Nachfolge trat Mīrzā Āqā Ḥān Nūrī ‘E‘temād as-Saltāneh an, der

anderes im Sinn hatte als sein Vorgänger (vgl. Ettehadie Nezam-Mafi 2012: 330). Mīrzā Āqā Ḥān war ein britischer Protegé, der vieles zum Nutzen Englands bewerkstelligt hatte. Als Großkanzler (Premierminister) konnte er jedoch einige Versprechen nicht einlösen, was wiederum die Feindschaft britischer Auftraggeber zur Folge hatte.

1858 wurde Mīrzā Āqā Ḥān wegen seiner Unzulänglichkeit entlassen. Anstatt die Macht weiterhin auf die eine Person des Premierministers zu konzentrieren, entschied sich der Schah für die Gründung eines Ministerkonzils. Er ernannte sechs gleich mächtige Minister (vgl. Bill 1970: 23), kurze Zeit später berief er weitere fünf Minister für das Gremium. Parallel zu dem ersten Gremium, das als administrativer Rat [*Mağles-e Šourā-ye Doulatī*] bekannt wurde, wurde ein weiteres konsultatives Gremium [*Mašleḥat-ḥāneh*] mit sechsundzwanzig Mitgliedern ins Leben gerufen. Das Ziel der Gründung dieser Gremien war vor allem eine Dezentralisierung, die dem Premierminister eine unumstrittene Machtposition einräumte. Die Minister des jeweiligen Konzils wurden in relevanten gesellschaftspolitischen Themen konsultiert und mit bestimmten Aufgaben beauftragt, z.B. die Kluft zu Europas Fortschrittlichkeit zu überwinden. Die Mitgliedschaft in den Gremien entwickelte sich nach und nach in ein Privileg, um das ein harter Konkurrenzkampf entbrannte. Nach einigen Jahren wurden die Gremien wegen Untauglichkeit und fehlender Funktionalität aufgelöst und das Amt des Premierministers wurde wiederbelebt.

Der erste Premierminister nach Jahren war Mīrzā Ḥossein Ḥān Mošīr ad-Douleh, der ehemalige Botschafter Irans im Osmanischen Reich, der im Jahre 1866 auserwählt wurde. Im Mai 1873 nahm Mīrzā Ḥossein Ḥān zum ersten Mal den Schah mit sich auf eine Europareise. Seiner Ansicht nach würde die Reise die Augen des Königs für den Entwicklungsvorsprung in Europa öffnen (vgl. Ettehadie Nezam-Mafi 2012: 331). Der Schah wurde von den amtierenden Herrschern Russlands, Deutschlands, Belgiens und Großbritanniens empfangen. Auf dem Heimweg durchreiste er Frankreich, die Schweiz, Österreich, Italien, die Türkei und den Kaukasus. Dies war die erste Europareise eines iranischen Monarchen. Die Erfahrungen auf seiner Reise schrieb er in einem Reisebericht nieder (vgl. ebd.).

Die zunehmende Einmischung Russlands und Englands in die iranische Politik – vornehmlich der Versuch, die Wirtschaft des Landes unter Kontrolle zu bekommen – sowie die autokratische Machtübernahme der Kadscharen waren die wesentlichen Gründe, die die Bevölkerung in den letzten Jahre der Herrschaft Nāṣer ad-Dīn Šāhs zum Widerstand gegen die Kadscharendynastie motivierten (vgl. Steinbach 2005: 248). Die verschiedenen Konzessionerteilungen der Herrschaft an diverse europäische Länder wie England, Russland und Frankreich deckten zumeist die kommerziellen Interessen der Europäer und waren vor

allem in Form von Militäreinsätzen und Bewilligung von finanziellen Zuschüssen. Manche dieser Konzessionen, wie die Etablierung der von Russen unterstützten Kosakenbrigade, wurde während Nāṣer ad-Dīn Šāhs zweiter Europareise im Jahr 1879 gewährt. Auf seiner dritten Reise nach Europa im Jahr 1889 räumte der König einem britischen Staatsbürger namens Major Gerald Talbot für den Anbau, Vertrieb und Export von Tabak ein vollständiges Monopol für ganze fünfzig Jahren ein. Die in London mit einem Kapitalwert von £650.000 registrierte Imperial Tobacco Corporation, die die Tabak-Monopolkonzession verwalten sollte, sollte ungefähr 25 % des jährlichen Gewinns plus ein jährliches Fixum von £15.000 an die iranische Regierung zahlen, sprich an Nāṣer ad-Dīn Šāh und seinen Hofstaat. Von dieser Konzession waren Tabakbauern, Tabakhändler wie Tabakraucher betroffen (vgl. Ettehadie Nezam-Mafi 2012: 332).

Als die Konzession im Jahr 1891 in Kraft trat, erhoben sich große Teile der Bevölkerung dagegen. Der Widerstand in dieser Ära schmiedete ein enges Bündnis zwischen der Geistlichkeit mit liberal und nationalistisch eingestellten Kreisen des städtischen Bürgertums sowie mit dem Basar.

„Dieses Bündnis gründete sich auf eine Reihe gemeinsamer Interessen gegenüber dem Regime, wobei die Teilnahme der Geistlichkeit an jener Protestbewegung zu einer Mobilisierung breiterer Teile der Bevölkerung beitrug. Die Gemeinsamkeit der Interessen des ‚bürgerlichen‘ und geistlichen Lagers lag in der Abwehr des ständig wachsenden Einflusses des Westens, der angesichts der Schwäche des Regimes unaufhaltsam zu sein schien.“ (Steinbach 200: 249).

Die Kaufmänner im Basar begannen heftig zu protestieren und schlossen ihre Geschäfte. Auf dem Höhepunkt der Protestbewegung erließ Mīrzā Šīrāzī, einer der angesehensten schiitischen Geistlichen Irans, seine Fatwa gegen den Genuss von Tabak. Der Boykott des Tabakkonsums wurde schnell in ganz Iran bekanntgemacht. Die Bevölkerung hielt das Verbot ein und sogar die Frauen in Nāṣer ad-Dīn Šāhs Harem sollen sich dem Tabakgenuss verweigert und ihre Wasserpfeifen zerbrochen haben (vgl. Ettehadie Nezam-Mafi 2012: 333). Um die Unruhen und Proteste zu beenden, sah sich die Regierung schließlich gezwungen, die Konzession aufzuheben. Die Konzession wurde zwar zurückgenommen, die Briten jedoch forderten Schadenersatz und ließen sich mit einer Summe von £500.000 entschädigen. Da die Staatskasse leer war, wurde der iranischen Regierung ein Darlehen über diese Summe gewährt, das mit 6 % zu verzinsen war. Als Garantieleistung ließen sich die Briten alle Zolleinnahmen der Häfen am Persischen Golf bis zur Tilgung dieses Darlehns überschreiben. Der Iran hatte ohne jede Gegenleistung seine ersten Auslandsschulden.

In solch einer Lage ließen die Russen nicht lange auf sich warten. Auch sie wollten sich aus dieser Situation einen Vorteil verschaffen. Das russische Finanzministerium forderte deshalb die Gründung einer russischen Bank (Banque d'Escompte) mit Hauptsitz in Teheran. Die Bank sollte die Finanzierung russischer Interessen im Iran sichern und als Gegenstück zur konkurrierenden britischen Imperial Bank of Persia fungieren. Die russische Persien-Bank vergab von Anfang an zinsgünstige Kredite und Darlehen an einflussreiche iranische Personen und brachte somit einen Großteil der persischen Elite in finanzielle und dadurch politische Abhängigkeit von Russland (vgl. ebd.).

Die letzten Jahre von Nāṣer ad-Dīn Šāhs Herrschaft verliefen unter Repression, Aufruhr und Unordnung. Unter der Führung seiner inkompetenten Söhne und Minister, die sämtliche staatspolitischen Verhältnisse durch ihre Konkurrenzkämpfe unterminierten, wurden die Regierungskader immer korrupter und bestechlicher. Als im April 1896 der Schah seine fünfzig Jahre zurückliegende Thronbesteigung zelebrierte, wurde er erschossen. Der Todesschütze war Mīrzā Reżā Kermānī, der bekannt war als Anhänger Ġamāl ad-Dīn Afġānīs.

### **3. Auslandsreiseberichte in der zweiten Periode (1848-1896)**

Vor diesem historischen Hintergrund ist die Entwicklung der iranischen Reiseberichtsgattung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu charakterisieren: Der Fokus lag nun nicht mehr auf der Beschreibung skurriler und kurioser Merkwürdigkeiten exotischer Natur. Im Mittelpunkt stand vielmehr eine mehr oder weniger kritisch-reflexive Betrachtung der neuen, zunächst unverständlich erscheinenden sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten in der europäischen Gesellschaft. Formal verzichteten die Autoren der Kadscharenzeit nach und nach auf Elemente der für die seriöse Prosa bis dahin verbindliche pompöse, wortspielreiche Stilistik und sprachlich entbehrliche Ausschmückungen der Kanzleisprache. Stattdessen waren die Berichte durch eine knappe, direkte Ausdrucksweise gekennzeichnet (vgl. Fragner 1979: 17).

Parvīz Nātel Ḥānlarī bringt das Aufkommen dieser sprachlichen Besonderheit mit der Art und Weise der Entstehung ihrer Aufzeichnungen in Zusammenhang. Seines Erachtens ist der Schreibstil dieser Reiseberichte deshalb so schlicht und kurzgefasst, weil sie auf der Grundlage flüchtig notierter, tagebuchartiger Aufzeichnungen entstanden und in Eile abgefasst wurden (vgl. Khanlari 1946/1325: 133). ‘Alavī begründet diesen Wandel indes mit

dem sich ändernden literarischen Geschmack sowohl seitens der zeitgenössischen Leserschaft als auch der Autoren selbst (vgl. Alavi 1964: 24). Fragner zieht noch einen weiteren Aspekt in Erwägung. Er gibt zu bedenken, dass „zwischen Aussage und Inhalt des Buches einerseits und seiner sprachlichen Form ein Zusammenhang bestehen mag.“ (Fragner 1979: 17) Seiner Meinung nach ist es zu bezweifeln, dass die Autoren der Kadscharenzeit der Unmittelbarkeit ihrer Erlebnisse und vor allem ihrer persönlichen Betroffenheit in so hohem Maße Ausdruck hätten verleihen können, wenn sie sich stilistischen Regeln unterworfen hätten, die weit weniger auf den Informationsgehalt des Geschriebenen als auf die Raffinesse der Formulierung abzielten (vgl. ebd., 18). Weiterhin betont er, dass der schlichte Stil dieser Reisebücher ihre Popularität begünstigte, da er zum veränderten allgemeinen literarischen Geschmack passte (vgl. ebd.).

Die Leserschaft verfügte immer öfter durch eigene Anschauung und Erfahrung selbst über differenzierte Kenntnisse über Gesellschaft, Wirtschaft und Politik in Europa. Das Polytechnikum, das unmittelbar nach Nāṣer ad-Dīn Šāhs Thronbesteigung (1848) gegründet wurde, war die erste akademische, höhere und europäisch inspirierte Schule Irans. Weitere Anhaltspunkte zum Verständnis Europas und der europäischen Welt gaben die Konsuln, die in allen größeren Städten residierten. Sie betreuten vor allem europäische Kaufleute und Vertreter großer Handelshäuser. Die Etablierung dieser Netzwerke in den Großstädten trug wesentlich zu einem nachhaltigen Wandel und einer Veränderung der vertrauten gesellschaftspolitischen und wirtschaftlichen Strukturen in Iran bei. Vor Irans Küsten kreuzten Dampfschiffe, und das Land wurde zusehends in das internationale Verkehrs- und Nachrichtenwesen eingebunden. Nicht nur auf der wirtschaftlichen und technologischen Ebene bahnten sich Umwälzungen an. Auch auf der kulturell-sprachlichen Ebene setzte sich ein modernes Verständnis durch. Wer sich für politische und soziale Strukturen in Europa interessierte, kannte die revolutionären Forderungen nach Parlamentarismus, Verfassung und Freiheit. Ein zeitgenössischer Reiseschriftsteller konnte kaum umhin, diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen (vgl. ebd., 35).

Mit der Einrichtung ständiger diplomatischer Niederlassungen im Ausland, wohl aber auch mit dem sich wandelnden Informationsbedürfnis der angesprochenen Leserschaft hing es zusammen, dass Mitte des 19. Jahrhunderts die vormals sehr beliebten Gesandtschaftsberichte von Reiseerinnerungen anderer Art abgelöst wurden. Zu dieser Zeit nahm die Zahl der Privatpersonen unterschiedlicher Herkunft, die ihre Reiseerinnerungen über ihre Auslandsaufenthalte niederschrieben, erheblich zu (vgl. ebd., 25).



Auch die in diesem Kapitel zur Untersuchung ausgewählten Reiseberichte sind typisch für diesen Zeitgeist, da sie private Reisebeschreibungen sind, die ohne staatlichen Auftrag entstanden. Sie sind in einem persönlichen, subjektiven, autobiographischen und mehr oder weniger informellen Schreibstil verfasst. Im Folgenden werden der Europa- und Russlandreisebericht von Ḥāḡ Sayyāḥ und die Reisememoiren von 'E'temād as-Saltāneh über Europa textanalytisch behandelt.

### 3.1. Der Reisebericht von Ḥāḡ Sayyāḥ (1859/1276-1877/1294)

Ḥāḡ Sayyāḥs Europareisebericht<sup>69</sup> umfasst die frühen Reisen Ḥāḡ Sayyāḥs, die in einer Stadt namens Mohajeran in Iran anfangen und in der französischen Tour aufhören. Seine Erfahrungen hat der Autor eigenhändig während der Reise aufgezeichnet. Vor der endgültigen Herausgabe jedoch, meint Haag-Higuchi, sei der Text vom Verfasser überarbeitet und vereinheitlicht worden, da der Leser im Text keine persönliche Entwicklung, geschweige denn eine größere Veränderung des Autors während der Jahre erkennen könne (vgl. Haag-Higuchi 2001: 150). Vielmehr ist der Leser “confronted with a resultative account which subdues the actual travel experience to the performance of political opinions and a ‘weltanschauung’ in the literal sense of the world.” (Ebd.).

Außer dem ersten Kapitel und einem weiteren Auszug im Text haben alle Abschnitte im Reisebericht Toponyme als Überschrift, die in ihrer Serienhaftigkeit die Reiseroute Ḥāḡ Sayyāḥs markieren. Die Kapitel wurden nicht datiert und außer einigen impliziten Andeutungen, die auf bestimmte historische Ereignisse verweisen, ist das genaue Datum seiner Aufenthalte nicht bekannt (vgl. ebd., 151).

Inhaltlich lässt sich im Allgemeinen über die persischen Reiseberichte sagen, dass man ein sich wiederholendes narratives Schema des Genres erkennt, an das sich die Autoren im Großen und Ganzen halten. Sowohl bei dem Gesandtschaftsbericht (*sefāratnāmeḥ*) wie auch beim Reisebericht (*safarnāmeḥ*) handelt es sich einerseits um eine geographisch-anthropologische Beschreibung des bereisten Raumes, die mehr oder minder die „objektiven“ Eigenschaften darstellt und einen enzyklopädischen Charakter besitzt. Andererseits haben wir

---

<sup>69</sup> In diesem Abschnitt werden die Verweise zu Ḥāḡ Sayyāḥs Reisebericht aus zwei Quellen herangezogen. Zum einen wird die übersetzte Version „*An Iranian in Nineteenth Century Europe: The Travel Diaries of Haj Sayyāḥ 1859-1877*“ (1998) zitiert. Zum anderen wird an einer oder anderer Stelle auf die original persische Ausgabe des Reiseberichts *Safarnāmeḥ-ye Ḥāḡ Sayyāḥ be farang* (1984/1363) verwiesen. Ersteres wird mit entsprechender Seitenzahl vermerkt und beim Letzteren wird die Seitenzahl mit dem Suffix „persische Ausgabe“ ergänzt. Die ergänzten Stellen aus der original persischen Ausgabe sind eigene Übersetzungen.

es mit Aussagen persönlicher Art zu tun, die die Grenzen der enzyklopädischen Informationsübermittlung überschreiten. Diese Aussagen sind von größter Bedeutung, da die Autoren diesen entstandenen Raum als eine „Sphäre der Freiheit“ für ihre eigenen, persönlichen Stellungnahmen nutzen. Die „Sphäre der Freiheit“ bekommt in Ḥāğ Sayyāḥs Reiseschrift einen besonderen Stellenwert. Der Autor befreit sich nach und nach von dem traditionellen Schema der Reiseberichterstattung und von dem Anspruch, sich ausschließlich oder mehrheitlich deskriptiv zu äußern. Sogar die enzyklopädischen Ausführungen bekommen persönlichere und intimere Nuancen. Die Äußerungen werden freier und subjektiver.

Ḥāğ Sayyāḥ ist der erste Reisender in der iranischen Geschichte, der ohne staatlich-öffentliche Motive und Förderung und mit ausschließlich privaten Zielen die ganze Welt bereist hat. Zum Unterschied seiner Reise gegenüber der Reise eines Königs äußert er sich wie folgt:

“I thanked God that I could watch and see everything the way I wanted. This is the advantage of being a common man. If I were a king, I could never see things that way, because kings cannot be in the society of the poor, but the dervish can observe everything well. The reason is that the purpose of the king is to show his appearance to the people, but the purpose of the poor is to see the people the way they are. They move about freely without fear. Nobody notices them, but they see everything and everybody.” (S. 126)

Ḥāğ Sayyāḥ ist sich bewusst, dass sein sozialer Status die Art und Weise seiner Reise beeinflussen wird. Er will auf der Reise alles gut beobachten können und dabei nicht durch soziale Grenzen eingeschränkt werden. Diese intendierte Freiheit und Spontanität macht sich sowohl in der Wahl der Reiseroute als auch in der Verfassung der Reiseschrift deutlich bemerkbar.

Im Folgenden werden die biographischen Daten des Verfassers näher beleuchtet, um in der anschließenden Analyse darauf Bezug nehmen zu können.

### **3.1.1. Autor-Akteur**

Mirza Moḥammad ‘Alī Maḥallātī, bekannt als Ḥāğ Sayyāḥ, wurde 1836 als Sohn eines Provinzgeistlichen geboren. Er genoss in jungen Jahren ein theologisches Studium in Teheran, das mit der Regierungszeit Nāṣer ad-Dīn Šāhs und seines kompetenten Premierministers Amīr Kabīr zusammenfiel. Später wurde er mit der finanziellen Unterstützung seines Onkels zu den schiitischen Heiligtümern und Hochschulen in Nadschaf und Karbala im Irak geschickt, wo er sein Studium im Alter von dreiundzwanzig Jahren erfolgreich abschloss. Während seines

Studiums hatte Mīrzā Moḥammad die Möglichkeit, sich das kritisch-politische Gedankengut der an den schiitischen Zentren zahlreich vertretenen Kritiker der Kadscharenherrschaft anzueignen (vgl. Fragner 1979: 42f.). Zutiefst erschrocken über Amīr Kabīrs Ermordung kehrte er in seine Heimat zurück. Schon zu diesem Zeitpunkt beurteilte er die herrschende gesellschaftspolitische Situation in Iran sehr kritisch. Sein vermögender Onkel, der für sein Studium aufgekommen war, wollte ihn gerne mit seiner Tochter vermählen. Vor die Alternative gestellt, zwischen einem vollkommen traditionellen und recht überschau- und vorhersehbaren Leben als Geistlicher in der Provinz und dem spontanen und abenteuerlichen Leben eines Weltreisenden, entschied er sich für Letzteres (vgl. Ferdowsi 2015: 127).

1859 brach er von Tabriz aus zu einer Weltreise auf, nahezu ohne Reisemittel, Ausrüstung, Kontakte oder andere Ressourcen. Erst achtzehn Jahre später, im Jahr 1877, kehrte er in seine Heimat zurück (vgl. Fragner 1979: 43). In dieser Zeit bereiste er sowohl den Osmanischen Reich als auch Mittel- und Westeuropa und Russland. Die langjährige Reise gab ihm die Möglichkeit, viele Sprachen zu lernen, darunter Türkisch, Armenisch, Russisch, Französisch, Deutsch und Englisch. Nach seiner Europareise folgte ein mehrjähriger Aufenthalt auf dem amerikanischen Kontinent. Mit einem von den Vereinigten Staaten ausgestellten Pass gelangte er nach Japan und reiste über China nach Indien (vgl. ebd.). Auf seiner Weltreise begegnete er vielen prominenten Persönlichkeiten, darunter Papst Pius IX., dem italienischen Revolutionskämpfer Guiseppe Garibaldi, Otto von Bismarck, dem belgischen König Leopold und dem russischen König Alexander II. (vgl. Ferdowsi 2015: 127).

In der Zeit nach seiner Rückkehr betätigte er sich zunehmend als politischer Aktivist, der gegen den herrschenden Absolutismus protestierte und als Agitator die Führung über mancherlei Unruhen in iranischen Großstädten übernahm. Er selbst nannte sich als uneingeschränkter Anhänger Jamal al-Din Afgahnīs, der seit seinem ersten Auftritt in Iran am 10. Oktober 1885 zu den bekanntesten Vorkämpfern der Konstitutionalisten zählte. In dieser Zeit schaffte es Ḥāǧ Sayyāḥ gelegentlich, geheime Versammlungen zu organisieren und Schriften illegaler Auslandsjournale wie *Qānūn* und *Abū 'n-Niṣārah* zu verbreiten. Dabei regte er sogar die Abfassung anonymer offener Briefe an den Schah, die Provinzgouverneure und die hohen Geistlichen des Landes an (vgl. Fragner 1979: 43).

Nachdem er im Jahr 1888 vorübergehend ins Exil nach Maschhad geschickt worden war, wurde er am 25. April 1891 im Zusammenhang mit den Protesten gegen das geplante Tabakmonopol festgenommen und verblieb bis zum Januar 1893 in Haft.

„Seine Freilassung hatte er kurioserweise dem Umstand zu verdanken, daß er seit der Zeit seiner Reisen durch China und Japan Inhaber eines amerikanischen Reisedokuments war.

Unter Berufung darauf hatte ein Sprecher der amerikanischen Botschaft für ihn erfolgreich bei den zuständigen Behörden Fürsprache erhoben.“ (Ebd.).

Da er sich nach seiner Freilassung weiterhin in Gefahr wähnte, suchte er Asyl in der US-Botschaft und hielt sich dort einige Monate unter dem Schutz der amerikanischen Regierung auf (vgl. Ferdowsi 2015: 129). Bis in seinen letzten Jahren blieb Ḥāğ Sayyāḥ politisch sehr aktiv. Bereits in den turbulenten Jahren nach der Verabschiedung der Verfassung (1906) gelang es ihm, Führer des Bakhtiarenstammes zur Teilnahme am Kampf der Konstitutionalisten gegen die königlichen Truppen zu gewinnen. Nach der Abdankung Moḥammad ‘Alī Schahs am 16. Juli 1909 wurde er sogar für einige Zeit als Erzieher für den unmündigen Aḥmad Šāh ausgewählt (vgl. Fragner 1979: 44). In seinem Amt als Erzieher und Lehrer geriet er in Auseinandersetzung mit einigen Höflingen und trat schließlich von seiner Funktion zurück. Den Rest seines Lebens verbrachte er in selbst gewählter Zurückgezogenheit von der Außenwelt. In der iranischen Hauptstadt Teheran verstarb Ḥāğ Sayyāḥ im Jahr 1925.

### **3.1.2. Die Analyse**

#### **3.1.2.1 Kulturelle Fremdheit**

##### *A. Kompatible Unvertrautheit*

Wie bei den vorherigen Reiseberichten des 19. Jahrhunderts ist auch Ḥāğ Sayyāḥs Reisebericht erfüllt von Bewunderung, Faszination und Begeisterung hinsichtlich der Ordnung europäischer Länder bzw. ihres Entwicklungsgrades. Obwohl er als privater und freier Reisender keinen staatlichen Verpflichtungen unterliegt, erwähnt er oftmals im Text das gleiche Motiv für seine Reiseberichterstattung wie die staatlich-öffentlichen Gesandten:

“I keep a record of the places I visit, so that I may not forget and take back a record to my country for my fellow countrymen.“ (S. 373).

Ḥāğ Sayyāḥ ist nicht wie die anderen mit einem politisch-staatlichen Auftrag unterwegs, er hat sich jedoch selbst die Aufgabe gestellt, als Vermittler und Über-Setzer zu fungieren. Darüber hinaus verweist er in seinem Bericht auf eine weitere Funktion, die sein Schreiben zu erfüllen habe:

“Whatever I see I write it down so that my fellow countrymen may read and *learn* about the different people and find a feeling of *closeness* and *sympathy* of others.” (S. 229, eigene Hervorhebung).

Außerdem ist er entschlossen mit seinen Ausführungen seine Landsleute zu informieren. Die wenigsten der Autoren hatten sich bis jetzt als Ziel gesetzt, mit ihren Berichten das Gefühl der

Nähe und Sympathie unter den Menschen zu erwecken. Ḥāḡ Sayyāḥs Landsleute sollten die Möglichkeit bekommen, die Anderen in ihrer Andersheit kennen und verstehen lernen zu können. Somit weist der Autor auf eine grundlegende Voraussetzung einer sinnvollen Aneignung des Fremden hin: Ein Import abgekoppelter, aus dem Kontext gerissener Elemente einer wirtschaftlichen und soziokulturellen Ordnung führt nicht zum Erfolg. Erst muss das Fremde, um es sich aneignen zu können, verstanden und in seiner Andersheit erfasst werden, ansonsten schlägt der Aneignungsversuch fehl.

Die Bewunderung der Gesellschaftssysteme der meisten europäischen Länder umfasst einen großen Teil seiner Beschreibungen. Die zumeist übertriebene Begeisterung über die Ordnung, Sauberkeit und Schönheit europäischer Städte, ihren technologisch-basierten Fortschritt, die Vielzahl an Schulen und Hospitälern, die Pflege der Armen und Kriminellen in den Gefängnissen, die Höflichkeit und das korrekte Verhalten der Polizeibeamten und Soldaten, all dies, so meint Pedersen, sei ein Zeichen, dass Ḥāḡ Sayyāḥ „Ordnung“ mit „Technologie“ in Verbindung setzt und dies mit „Fortschritt“ und „Entwicklung“ [Taraqqī] gleichsetzt (vgl. Pedersen 2012: 79ff.). Das heißt, dass Ordnung [naẓm] für ihn die Grundlage des Fortschritts ist. Für Ḥāḡ Sayyāḥ wird Ordnung durch eine rationale Lebensführung definiert. Die Verknüpfung der rationalen und ordnungsgemäßen Gesellschaftsstrukturen mit neuen Wissenschaften und Technologien führt seiner Meinung nach zu Reichtum und Wohlstand in einer Gesellschaft. Demnach thematisiert Ḥāḡ Sayyāḥ in seinem Reisebericht Dinge, für die zu diesem Zeitpunkt im Iran noch gar keine Begriffe existierten: das Bestehen einer Rechtsordnung, eine rational-säkulare Lebensführung und Bürger- und Zivilrechte für mehr Freiheit und Fortschritt. Man könnte meinen, dass Ḥāḡ Sayyāḥ den iranischen Intellektuellen seiner Zeit weit voraus war.

Im Folgenden werden die aussagekräftigsten Beispiele der kompatiblen Unvertrautheit in Ḥāḡ Sayyāḥs Reisebericht vorgestellt und zugleich erörtert, wie er in seinen Schilderungen Fremdheit und klare Grenzen zwischen der eigenen und der fremden Kultur konstruiert.

#### i. Über den Strafprozess

Im erörterten Textabschnitt schildert Ḥāḡ Sayyāḥ eine Situation, in der er zum ersten Mal auf seiner Reise die Grenzen seiner Heimat überquert hat. Nun befindet er sich auf fremdem Boden in Nachitschewan (Teil Russlands). Nach der Besichtigung einer Schule geht er in eine Polizeistation, die er *polīs-e šahr*, die Stadtpolizei, nennt:

“[...] I went to the town police. I noticed that they had a book of law. When a guilty person was to be punished, his punishment was given by referring to law. I asked why the

clergy and people with influence did not mediate. He said, 'The clergy or the people with influence will have the same punishment if they do wrong.'" (S. 35).

In der Polizeistation bemerkt Ḥāḡ Sayyāḥ das Gesetzbuch, das die Grundlage bei der Verurteilung angeklagter Personen ist. Die erste Frage, die ihm in den Sinn kommt, scheint naiv zu sein, in gewisser Weise jedoch reflektiert sie das Mächteverhältnis in der eigenen Gesellschaft. Zudem lässt sich vermuten, dass seine vermeintliche Ahnungslosigkeit eine rhetorische Strategie ist, um die Aufmerksamkeit seiner Leser in eine bestimmte Richtung zu lenken. Er will wissen, weshalb die Geistlichen und Mächtigen bei Verurteilungen nicht als Vermittler auftreten. Die Antwort, die er zu hören bekommt, scheint für den heutigen Leser selbstverständlich, aber für Ḥāḡ Sayyāḥ ist sie ein unvertrautes Novum: Die Geistlichen, die Einflussreichen und das einfache Volk werden vor dem Gesetz gleich behandelt. Sollten Geistliche oder Mächtige eine Straftat begehen, würden sie die gleiche Strafe wie alle anderen Menschen erdulden müssen.

Die ausnahmslose Gleichheit vor dem Gesetz ist für Ḥāḡ Sayyāḥ eine kulturelle Fremdheit. In seiner Gesellschaft verhandeln die Geistlichen [*‘ulamā’*] und die Dienstherrn und Einflussreichen [*ro’asaa*] über die Straftäter und lösen die Probleme basierend auf ihren eigenen Interessen sowie ihrer eigenen Deutung von Recht und Unrecht. Eine gesetzliche Grundlage wie ein Gesetzbuch, auf das sich jeder bezieht, an dem sich jeder orientiert und vor dem obendrein noch jeder gleichgestellt ist, existiert in seinem Lande nicht. Mit dem Verweis auf *‘ulamā’* und *ro’asaa* als Vermittler in Strafprozessen bringt Ḥāḡ Sayyāḥ implizit die gespaltene Herrschaft in Iran zum Ausdruck, wo sich Gruppen mit Macht und Einfluss Autorität verschaffen und ihre Handlungen von sämtlichen Regelungen und Vorschriften befreit sind.

Das Gesetzbuch und die Gesetzgebung, die den Raum für Gleichstellung und Gleichberechtigung evozieren, sind kulturell kompatible Unvertrautheiten, deren Aneignung sich in jeder Gesellschaft auszahlen würde, weshalb Ḥāḡ Sayyāḥ den Prozess von Schuldigen auf Grundlage des Gesetzes mehrmals in seinem Reisebericht thematisiert:

"In all of Vienna I did not see one single illiterate person. Everyone knew his duty. If he was guilty for a crime, he did not search for a mediator. Only a lawyer might find a way to prove him not guilty." (S. 76).

Im vorigen Zitat wird wieder einmal auf die Rolle des Vermittlers aufmerksam gemacht. In Wien ist jedermann gebildet und kennt seine Pflichten. Genau nach dieser Formulierung äußert sich Ḥāḡ Sayyāḥ über den Strafprozess des Straftäters. Die Straftäter sehnen sich nach niemandem, der für sie eintritt und sie aus ihrer Schuld befreit. Nur ein Anwalt hat das Recht, die Unschuld des Sträflings zu beweisen. Für Ḥāḡ Sayyāḥ bilden Bildung und

Pflichtbewusstsein (Gesetzesorientierung) die Grundlagen einer gerechten Gesellschaft. Nur eine auf Recht fundierte Gesellschaft verhindert die Einmischung von Instanzen außerhalb des Rechtssystems, wie etwa einflussreiche Gruppen und hochrangige Machtinhaber. Daher ist ein Rechtssystem, das Gleichheit und Gerechtigkeit verspricht, eine höchst kompatible Unvertrautheit für Ḥāǧ Sayyāḥ. Zuvor müssen jedoch die Voraussetzungen dafür (Bildung und Pflichtbewusstsein) in der Gesellschaft geschaffen werden.

## ii. Freiheit und ihre Faktoren bei Ḥāǧ Sayyāḥ

Freiheit hat für Ḥāǧ Sayyāḥ verschiedene Aspekte. In mehreren Stellen des Reiseberichts erwähnt er Freiheit in Zusammenhang mit Ordnung und Fortschritt. Weiterhin nennt er die Religions-, Presse- und Meinungsfreiheit als wesentliche Faktoren, welche Freiheit ausmachen. In weiteren Stellen assoziiert er Freiheit mit dem freien Willen, freiem Handeln und der Freiheit des Einzelnen, was wir mit heutigen Definitionen unbeschränkte Selbstverwirklichung, Selbstbestimmungsrecht und Prozess der Individualisierung nennen würden.

### a. Freiheit und die Beziehung zur Religion

Für Ḥāǧ Sayyāḥ bedeutet Freiheit vor allem Religionsfreiheit. In Lyon verfügen die Einwohner über absolute Freiheit, sie verhalten sich nach eigener Wahl, der Kirchenbesuch wird nicht aufgezwungen und jeder ist mit seiner eigenen Angelegenheit beschäftigt. Sie verschwenden ihre Zeit nicht mit Unsinnigem und Unmoralischem. Was wiederum heißen würde, dass ihre Zeit gut organisiert und ausgefüllt mit nützlichen und moralischen Tätigkeiten ist:

“In Lyons people had absolute freedom. On Sundays those who wished went to church. Everybody minded his own business and did not have idle time for mischief and immorality.” (S. 121).

In dem zuvor zitierten Abschnitt wird einiges über Ḥāǧ Sayyāḥs Verständnis von „absoluter Freiheit“ deutlich. Sich mit den Angelegenheiten anderer zu befassen, gilt für ihn als Unfug und wird als ein Zeichen mangelnder Autonomie und Selbstbestimmung betrachtet. Nur wer frei wählen kann, hat seine Zeit in eigenen Händen, ist planmäßig und selbstständig und geht sinnvollen Beschäftigungen nach. Solch eine Person wird aus seiner Sicht als absolut frei definiert. Was wiederum auf der anderen Seite implizit heißen würde, dass seiner Auffassung nach die eigene Herkunftsgesellschaft in unnütze und zweckfreie Verhältnisse verwickelt ist und sich der Sinn und die Ordnung in den Handlungen der Iraner vermissen lässt.

Gerade im Anbetracht von Ḥāḡ Sayyāḥ's religiöser Ausbildung in der für die Schiiten heiligen Stadt Nadschaf, die außerhalb der iranischen Landesgrenzen liegt, sind seine Äußerungen zu religiöser Herrschaft nicht leicht zu interpretieren. Man möchte meinen, dieser Gelehrte der religiösen Schule und praktizierender Gläubige könne der eigenen Lehre und Bildung nicht kritisch gegenüberstehen. Ḥāḡ Sayyāḥ belehrt uns jedoch in seinen Schriften eines Besseren. In Rouen, einer kleinen Stadt in Frankreich, begegnet er einem Kutscher, mit dem er eine Konversation beginnt:

“I said to one of the carriage drivers, ‘I see the sign of a church here. Why has it become a stable?’ [...] He replied, ‘Previously this was a place of repose for the priests who were the stealers of the people’s property. They wanted to keep people as their steeds and make them believe blindly without any understanding, but now it is a place for animals who are beasts of burden for human beings and make life easier for mankind. [...] Thank God that we had become aware of the tricks of those deceitful men who pretend to have retired from world and have devoted themselves to spiritual life. They wear black outfits and remain celibate, but in reality they are materialistic. [...] Day after day, they increase their grandeur and authority. They want to be called ‘father’. They expect people to kiss their hands. They make people confess their sins and ask forgiveness for their sins. Actually they claim to be God.’ In my heart I praised that carriage driver for his common sense. I wished other people of the world would be so clear-sighted.” (S. 372-373).

Seine Einstellung zu heuchlerischen und verlogenen Religionsführern hat sich Ḥāḡ Sayyāḥ paradoxerweise aus dem kritischen Gedankengut seiner Religionslehre im Irak aneignen können. Dank der Anwesenheit oppositioneller geistlicher Führer während seines Studiums bekam er die Möglichkeit, sich mit differenzierten Meinungen auseinanderzusetzen. Er wurde befähigt, mit den gleichen diskursiven Mitteln gegen die Korruption anzugehen, die sich im Religionssystem eingenistet hat.

Der soziale Status des Klerus in der iranischen Gesellschaft beruht auf seinen Funktionen im Rahmen des privaten und öffentlichen Lebens. Des Weiteren verfügt die Geistlichkeit in Iran über erhebliches Vermögen (wegen der Pflicht des Sammelns und Verwaltens von Almosen) und damit ein hohes Maß an finanzieller Unabhängigkeit von weltlichen Autoritäten (vgl. Steinbach 2005: 251f.). Daher reglementiert diese Gruppe in der iranischen Gesellschaft eine souveräne, selbstständige Machtsphäre und kann wegen der Machtfülle und dem umfangreichen finanziellen Kapital schnell in Korruption verfallen.

In seinem Gespräch mit einem französischen Kutscher erfährt Ḥāḡ Sayyāḥ, dass die Geistlichkeit überall auf der Welt über das Potenzial verfügt, als „stealers of the people’s property“ bezeichnet zu werden. Die Rede des Kutschers über die französischen Priester mag



ihm vielleicht in ihrer Partikularität unvertraut erscheinen, prinzipiell jedoch ist ihm die Gesamtlage vertraut, da es ihm die Umstände im eigenen Land ins Gedächtnis ruft, sprich dieselben Prozesse und Mechanismen, die eine strukturelle Asymmetrie in den Beziehungen aufrechterhalten. Er findet demnach Vertrautes im Unvertrauten (Machtgier und Machtmissbrauch unter religiöser Herrschaft, die zur Ausbeutung und Unterdrückung der unwissenden Bevölkerung führt) und weist am Ende auf die Kompatibilität und das Vorbildhafte der Aufgeklärtheit und Bildung des einfachen Kutschers hin: Wäre doch jeder Mensch auf der Welt so gebildet und hellichtig wie er.

#### b. Meinungsfreiheit

Meinungsfreiheit ist ein weiterer Aspekt, auf den sich Ḥāḡ Sayyāḥ in seinen Aufzeichnungen und an unterschiedlichen Stellen des Berichts Bezug nimmt:

“In England the press was absolutely free. Everything was written in the papers openly, even if it was against the policy of the government.” (S. 161).

Hier wird eine neue Situation dargestellt, die für die vertraute Sinnordnung Ḥāḡ Sayyāḥs als unvertraut gilt. Die Presse wird als „absolut frei“ bezeichnet. Eine unbeschränkte Freiheit also, die sogar Kritik an der eigenen Regierung zulässt.

Seine Verwunderung nimmt zu, als er in einer Druckerei in Florenz ein Buch erblickt, das eine kritische Abhandlung gegen die Regierung darstellt. Die Unvertrautheit dieser Angelegenheit kommt besonders zum Ausdruck, als sich Ḥāḡ Sayyāḥ über die Kühnheit der an der Herausgabe des Buches beteiligten Personen äußert:

“In the printing house on the square they were printing a book that was against the government. I wondered how they dared. They told me that they had freedom of speech; they could write whatever they wanted, and nobody had the right to prevent them. In that book they had also portrayed priests in caricature, with the head of a priest on the body of a snake. [...] Meanwhile, a priest came and looked at the picture [...] He was completely indifferent to what he saw and showed no displeasure and left. (S. 201-202).

Sie hätten Meinungsfreiheit, antwortet man dort den höchst erstaunten Ḥāḡ Sayyāḥ. Sie könnten alles schreiben, was sie nur wollten, und niemand dürfe sie daran hindern. Unmittelbar danach erweitert Ḥāḡ Sayyāḥ die Meinungsfreiheit um einen weiteren Aspekt: Meinungsfreiheit ist nicht nur die Freiheit sich zu äußern, sondern umfasst auch die Toleranz und Duldsamkeit, die dieses Recht annimmt und anerkennt. Für diese unvertraute Fremdheit würde Ḥāḡ Sayyāḥ mehr Wissen gewinnen. Wenn er es könnte, würde er dieses Unvertraute in die eigene gesellschaftliche Sinnordnung integrieren.

### c. Freiheit und Ordnung

Während Ḥāḡ Sayyāḥ mit seinem Freund durch die Straßen von Paris streift, beobachtet er mit großer Aufmerksamkeit die wirtschaftlichen und soziokulturellen Verhältnisse. Das Zusammenspiel von Ordnung, industrieller Entwicklung und Freiheit rückt ins Zentrum seiner Beobachtungen:

“Whatever I saw on that night I had never seen elsewhere. All the city looked like jewelry. [...] Musicians played, and young people and children danced. They enjoyed complete freedom. [...] I said to my companion, ‘The benefit of order is that a country has such progress.’ All that time I was in awe and astonishment to think that man could have so much progress through education.

[...] Anyway that night ended and made me more mature, seeing men attain such a degree of perfection – such progress in industry and such liberty. No one interfered with other people’s business. Everyone knew well his duty. If a person was guilty, he had his punishment, and he was aware of what his punishment was.” (S. 125-126).

In dem vorangegangenen Beispiel korrelieren wieder einmal Freiheit und Ordnung. Der Verfasser sieht einen Zusammenhang zwischen industriellem Fortschritt und Entwicklung, dem Verzicht auf Einmischung in anderer Menschen Angelegenheiten, Eigenverantwortlichkeit und Pflichtbewusstsein.

Für Ḥāḡ Sayyāḥ ist eine geordnete Gesellschaftsstruktur die Grundlage aller Freiheiten, die er für den Menschen als möglich denkt. Mit einer rationalen Lebensordnung, die plan- und regelmäßig verläuft, bekommt die Gesellschaft die Möglichkeit, sich weiterzuentwickeln. Jede und jeder Einzelne hat die Chance, sich wirtschaftlich zu emanzipieren und somit immer mehr Freiraum für ihre Selbstverwirklichung und selbstreferentielle Praktiken zu bekommen, anstatt die Zeit mit anderer Menschen Angelegenheiten zu vergeuden. „Nützlich zu sein“ und „einen Zweck haben“ sind Axiome der Moderne. In der Moderne hat alles einen Zweck und trägt eine Bedeutung. Alles muss seine Ordnung haben und einer Ordnung unterlegen sein. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind die meisten westeuropäischen Gesellschaften von der fixen Idee einer Ordnung angetrieben. Diese Gewichtung nimmt Ḥāḡ Sayyāḥ mit höchster Aufmerksamkeit wahr und spricht ihr einen großen Wert zu.

### *B. Ambivalente Unvertrautheit*

#### i. London als Ort der Ambivalenz

In seinem Reisebericht schreibt Ḥāḡ Sayyāḥ der Industriestadt London eine höchst ambivalente Position zu. Im Verhältnis zu dieser Stadt ist seine Aufmerksamkeit verschiedenen Aspekten zugewandt. Anders als bei der französischen Hauptstadt Paris, die er

fast in allen Facetten als aneignungs- und des Nacheiferns würdig bewertet, konstatiert er bei der Beschreibung der erfahrenen Fremdheit in London keine allzu klaren und deutlich markierten kulturellen Grenzen. Seine Beschreibungen sind von einer gewissen Ambivalenz durchzogen, die die kulturelle Unvertrautheit in einen Raum zwischen Kompatibilität und Inkommensurabilität ortet und diese demnach schwer definierbar macht.

Schon beim ersten Mal, als er in London ankommt, ist er von der riesigen Schiffsindustrie dort fasziniert. Gleichzeitig bemerkt er, dass die Stadt von Schmutz und Qualm umhüllt ist.

“I had never seen so many big ships in any other port. [...] The first thing we noticed was that the town was shrouded with smoke.” (S. 146).

Der Industriedunst ist für Ḥāḡ Sayyāḥ schwer hinzunehmen. Dieser neue unvertraute Anblick beeinträchtigt zutiefst seine Einstellung gegenüber der Stadt und sogar ihren Einwohnern. Die Lebenssituation in London wird von ihm als prekär beschrieben. Lungenerkrankungen, vernebelte Sicht, allgegenwärtiger Ruß und Verschmutzung von Haus und Haushalt werden anscheinend in dieser Stadt als alltäglich betrachtet, wobei er diesen Erscheinungen des modernen Fortschritts höchst skeptisch gegenüber steht:

“Not only because of the clouds, but also because of the smoke of the factories, the city was dull. Most newcomers to London got lung disease because of the pollution. However, when they stayed longer and got used to the climate, they recovered. As soon as people got home they had to wash their hands and faces with soap, as they were dark with smoke. Housekeepers kept their doors and windows closed to prevent the smoke from getting into houses. As to other aspects, London could be considered the best city in the world.” (S. 162).

Die vorige Textpassage ist von Ambivalenz und Widersprüchlichkeit in Ḥāḡ Sayyāḥs Perspektive geprägt. Vom Unbehagen über Lungenerkrankungen und Luftverschmutzung schwenkt der Text weiter zur Wertschätzung Londons als bester Stadt der Welt. Am Ende des Absatzes glaubt man, Ḥāḡ Sayyāḥs Äußerung sei fast ironisch gemeint.

Über das Alltagsverhalten der Londoner äußert sich der Autor ebenso ambivalent und uneindeutig. Während er sich wieder einmal eines Vergleichs der Londoner mit der Pariser Bevölkerung bedient, beschreibt er die Pariser als höflicher und gastfreundlicher:

“The People of London were concerned with their own world and lived in comfort [unlike the people in Iran (S. 215, persische Ausgabe)]. It was their custom to carry umbrellas when they walked from home to their offices. One could never distinguish laborers from office workers in the streets, as they were dressed alike. They walked without talking to anybody. Even if someone asked them a question, they would answer with difficulty. They were unlike the French. In France, if a stranger asked an address

from a Frenchman, the Frenchman would accompany him to the door of the particular house, knock at the door, and say, 'This man wants to see such and such a person.' And then he would say, 'Pardon,' and leave." (S. 160).

Ḥāḡ Sayyāḥ's Äußerungen zufolge beschäftigt sich die englische Gesellschaft, im Gegensatz zu der iranischen, hauptsächlich mit Ökonomie und Handel, mit Tätigkeiten, die dem materiellen Wohlstand dienen. Durch den Vergleich rückt Ḥāḡ Sayyāḥ den mimetischen Anspruch ins Blickfeld, der sich in einer konsequent durchgeführten wirtschaftlichen Praxis in einer Gesellschaft manifestiert. Somit spricht er dem Verhalten der Londoner Einwohner ein hohes Kompatibilitätpotential zu. Weiterhin thematisiert er (wie schon mehrmals in den Reiseberichten zuvor) das Gleichheitsprinzip in der äußeren Erscheinung der einfachen Arbeiter sowie der Büroangestellten. Dem Anblick nach sind alle gleich bekleidet und ein Unterschied in Rang und sozialem Status ist optisch nicht feststellbar.

Auf der anderen Seite ist für ihn die Unfreundlichkeit der Londoner inakzeptabel. In einem detaillierten Vergleich stellt er die Zuwendung und Sensibilität der Pariser der Unachtsamkeit der Bevölkerung Londons gegenüber. Durch die relationale Beziehung, die der Verfasser so aufstellt, verdeutlicht er seine uneingeschränkte Perspektive gegenüber den herrschenden Verhältnissen in Europa. Anstatt sich in einer Binarität zwischen Faszination und Ablehnung zu verwickeln, führt Ḥāḡ Sayyāḥ eine andere Dimension in seinen Bericht ein, nämlich die des Vergleichs der europäischen Städte untereinander.

## ii. In Deutschland

Unter den gleichen Gesichtspunkten, unter denen Ḥāḡ Sayyāḥ Englands Hauptstadt beleuchtet, betrachtet er auch die Städte Deutschlands. Die gutorganisierten, sauberen und ordentlich gepflegten Städte in Deutschland faszinieren ihn besonders. Zum Beispiel bezeichnet er Berlin als "a wonderful place" (S. 332), mit gut gepflasterten Straßen, herausragenden Gebäuden und Polizeimännern in sauberen Uniformen (vgl. ebd.). Die technologischen Entwicklungen, die er in Form von Fabriken und Infrastrukturprojekten in Augenschein nimmt, sind die beachtenswertesten Erscheinungen auf seiner Reise nach Deutschland: "The railways extended from Berlin to the four points of the compass, and for each direction there was a separate terminal. The postal system in Berlin was perfect and there was a telegraph facility." (Ebd.). Auch seine Anmerkungen zur industriellen Entwicklung in München haben den gleichen Tenor: "It had good industry. Telegraph wires extended to various places and the post office was very well organized." (S. 338).

Des Weiteren weist er abermals auf das geregelte Leben der Einwohner hin und beschreibt ihre geordnete Tagesroutine, die die Arbeit am Tag und das Amüsieren am Abend in den Vordergrund stellt. In Berlin ist die Arbeits- und die Freizeitphase zeitlich strikt voneinander getrennt. Seine Bemerkungen zu Darmstadt und Göttingen deuten in die gleiche Richtung und bringen die Zielstrebigkeit und Zweckorientierung der Bewohner zum Ausdruck: “The inhabitants minded their own business and worked hard.” (S. 344), “The people were very active and most of them were busy working.” (S. 350).

Dementsprechend verweist Fremdheit auf annehmbare kulturelle Verhaltensmuster wie Ordnung, Effizienz, Regel- und Planmäßigkeit und eine rational strukturierte Lebensführung. Andererseits oszilliert seine Auffassung vom Fremden zwischen kulturell vorbildlichen Verhaltens- und Handlungsmustern und Einstellungen, von denen er sich stark abgrenzt. Ḥāǧ Sayyāḥ lobt zwar die Ordnung Berlins und die Effizienz seiner Bewohner, jedoch erscheint ihm die Haltung der Einwohner gegenüber Fremden verwirrend und unvertraut: “The inhabitants seemed to be arrogant and were not sympathetic to foreigners.” (S. 332). In Darmstadt gilt Ähnliches: “They did not seem to be friendly toward strangers nor have sympathy for their own people.” (S. 344).

Auch in Göttingen erstaunt ihn das abweisende Verhalten der Menschen untereinander auf persönlicher Ebene und die gleichzeitige Fürsorge für Bedürftige auf institutioneller Ebene und im Rahmen von Organisationen: “[...] they were not warm-hearted or kind. This was despite the fact that there were associations in Göttingen which sought to bring people in contact with each other.” (S. 350). Diese Gleichzeitigkeit ambivalenter und für sein Verständnis sogar paradoxer Tendenzen irritiert ihn außerordentlich. Für Ḥāǧ Sayyāḥ sind seine Erfahrungen ambivalent, denn auf der einen Seite erscheint es ihm sinnvoll und wünschenswert, einige kompatible Elemente zu übernehmen. Auf der anderen Seite jedoch bleiben bestimmte Facetten der als fremd wahrgenommenen Gesellschaft befremdend und kulturelle Grenzen scheinen unüberbrückbar.

### *C. Inkommensurable Unvertrautheit*

Situationen inkommensurabler Unvertrautheit tauchen im Europareisebericht Ḥāǧ Sayyāḥs nicht so oft wie die als vereinbar mit der iranischen Gesellschaft empfundenen Begebenheiten. Auf seiner nahezu zwei Jahrzehnte langen Weltreise erblickt und berichtet Ḥāǧ Sayyāḥ nur manche Momente und Lebensumstände als inkommensurabel fremd. Diese Beziehungen und Situationen bleiben für ihn während der ganzen Reise und über die ganze Zeit hinweg fremd, unvertraut und keineswegs würdig, in die eigene Sinn- und

Wirklichkeitsordnung aufgenommen zu werden. Sogar Sachverhalte, die implizit auf Gegebenheiten in der eigenen Gesellschaft hindeuten, bleiben fremd und werden als nicht integrierbare Elemente bezeichnet. Daher werden diese kulturellen Fremdheiten, wenn sie sogar im Kontext der eigenen Gesellschaft zu beobachten sind, durch kulturelle Grenzen differenziert, markiert und als nicht adaptionsfähig definiert. Denn diese inkommensurablen Elemente gehören einer anderen kulturellen Wirklichkeitsordnung an und können nicht ohne Komplikationen in die eigene Ordnung aufgenommen werden. Sie bleiben immer fremd und fungieren als dysfunktionale Komponenten, die früher oder später die eigene Ordnung durcheinanderbringen. Daher müssen sie von der eigenen Ordnung ferngehalten werden. Diese Form der Unvertrautheit wird in Ḥāḡ Sayyāḥs Bericht als dauerhaft dargestellt, das Fremde könne dann nicht einmal durch Lernprozesse als verständlich und aneignungswürdig bewältigt werden.

Im Folgenden werden die relevantesten Fälle inkommensurabler Fremdheit beschrieben und erörtert.

i. Waffenausrüstung und Massenzerstörung

“[...] we went to the [St. Cyr] military academy. As I was ignorant about their field of study, I did not ask any questions from the scholars there. But they asked me about our schools, ‘Are the schools of your country better, or ours?’ I answered, ‘The schools of my country’; and when I noticed their look of astonishment, I continued: ‘Don’t be surprised. In our country there are schools of peace. We Asians appreciate the industrial goods that you manufacture for the comfort of man such as matches, gas lamps, etc. But you spend so much money and energy in manufacturing objects for killing human beings. We use swords in fighting. The sword wounds the receiver of the stroke and seldom kills him. Imagine in the war against Austria how many were killed in two hours?’

The response was, ‘Knowledge of everything is necessary even if its action is evil.’ I said: ‘We do not want the science of killing. We try to eliminate the word ‘kill’ from our language.’ We argued a lot on this subject, and finally they gave up. I think it was for the sake of being tactful to a foreigner.” (S. 133f.).

Auf die Frage, ob die Schulen in Iran oder in Frankreich (Versailles) besser seien, entscheidet sich Ḥāḡ Sayyāḥ erstaunlicherweise für die Schulen in seinem eigenen Land. Er bezeichnet die Akademien dort, im Gegensatz zu ihren europäischen Gegenstücken, als „Schulen des Friedens“. Hier verweist Ḥāḡ Sayyāḥ auf einen grundlegenden Gegensatz, der moderne Militärakademien in Europa von traditionell angelegten Schulen im Iran unterscheidet. Er differenziert klar zwischen Phänomenen, die mit der eigenen Kultur vereinbar und sinnvoll

sind und denen, von deren Aneignung er abrät. Seine Auffassung ist gegenüber moderner westlicher Wissenschaft eindeutig: Nicht nur er, sondern der ganze asiatische Osten bewundern den wissenschaftlichen Fortschritt in Europa und profitieren von ihren Produkten, solange sie dem Wohlstand der Menschheit dienen. Sollten sie jedoch der Menschheit Schaden zufügen bzw. sie massenhaft töten, sieht Ḥāğ Sayyāḥ in ihnen keine Errungenschaft mehr, sondern einen eindeutigen Fehlschlag und demnach etwas Unverständliches.

Die Hürden für Integration der modernen Waffenindustrie in die eigenen Strukturen und kulturellen Sinnkonstellationen sind für Ḥāğ Sayyāḥ dermaßen hoch, dass ihm sogar eine Annäherung beider Systeme unvorstellbar scheint. Ḥāğ Sayyāḥs Einstellung gegenüber der Übernahme moderner Militär- und Waffenindustrie ist ihm sehr eigen. Seine Vorgänger waren hauptsächlich Befürworter einer grundsätzlichen Reform der traditionellen Armee, die durch eine ständige modern ausgerüstete Armee ersetzt werden und nach europäischen Prinzipien funktionieren sollte. Insbesondere aus dem Grund, die technisch-militärischen Errungenschaften der neuen Welt aus der Nähe zu beobachten und möglichst zu erlernen und in das eigene Land zu integrieren, wurden die meisten Studenten und Delegationen nach Europa entsandt. Zu dem Zeitpunkt waren bereits wichtige Reformvorhaben in die Wege geleitet<sup>70</sup>. Schwert, Pfeil und Bogen und weitere traditionelle Ausrüstungen waren schon lange durch Waffen, Kanonen und moderne Artilleriegeschütze ersetzt worden. Europäische Kriegs- und Militärberater wurden eingeladen, um die Truppen nach europäischer Art und Weise zu trainieren und auszurüsten. Somit ist Ḥāğ Sayyāḥs Differenzierung zwischen asiatischen Schulen und den europäischen Akademien, ihrer Kriegsführung und Waffenhandhabung als Wunschdenken zu interpretieren. Diese Aussage mag einige Jahre zuvor noch zutreffend gewesen sein, zu dem Zeitpunkt war dies jedoch nicht mehr der Fall.

Für Ḥāğ Sayyāḥ muss die Wissenschaft im Dienste der Menschheit stehen, weshalb eine Wissenschaft des Mordens für ihn inakzeptabel und unverständlich ist. Diese Ansicht will er dem europäischen Publikum nicht als seine individuelle Meinung vortragen. Vielmehr sei die Gruppe, als deren Repräsentant er sich vorstellt, kollektiv dieser Ansicht und sogar dabei, das Wort „morden“ aus dem gesamten Sprachsystem zu löschen.

Durch diese Textpassage wird deutlich, dass Ḥāğ Sayyāḥ bestimmte Aspekte als besonders relevant hervorhebt, indem er unterschiedlich ausgeprägte Grenzmarkierungen setzt, die seine Vorstellungen über kompatible und inkommensurable Fremdheiten ausdrücklich betonen.

---

<sup>70</sup> Die iranische Armee setzte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts aus drei Gruppen zusammen. Abgesehen von der irregulären Kavallerie (die sich aus den Angehörigen kriegerischer Stämme rekrutierte) und Infanterie-Milizen in den Städten, war die im Sold stehende Armee aus Infanterie, Kavallerie und Artillerie weitgehend nach europäischen Mustern ausgebildet, uniformiert und ausgerüstet (vgl. Pistor-Hatam 1992: 145).

Obwohl er ganz gewiss über die Begeisterung seiner Regierung gegenüber modernen Militärtechniken und Kriegsführung nach europäischer Art Bescheid weiß, distanziert er sich ausdrücklich von den neuen Errungenschaften der Waffenindustrie, indem er sich mit etwas identifiziert, was im Grunde nicht mehr existiert und der Vergangenheit angehört.

An einer anderen Stelle liegt die gleiche Betonung auf den „nützlichen“ industriellen Produkte, die der Bevölkerung in seinem Land von Vorteil sind. Während der Begegnung mit dem belgischen König wird Ḥāḡ Sayyāḥ wieder einmal über die Differenz zwischen Europa und Asien befragt. Ḥāḡ Sayyāḥ ist auf der Suche nach Errungenschaften, die in sein Land eingeführt und dort von Nutzen sein könnten. Die europäische Waffenindustrie jedoch steht seiner Vorstellung nach sinnvoll Integrierbarem diametral entgegen:

“[...] he asked, ‘Why did you come to this country?’ I answered: ‘I came to see the new inventions and the industrial products that are profitable for the people of my country, to go back home and tell them all about it. Now I wonder which topic to talk about, as there are countless new things. The king asked, ‘Is everything in Europe better than in Asia?’ I said, ‘Yes,’ but I added: ‘The people of Asia are not happy with some industrial products of Europe, such arms and weapons. They try their best to get rid of weapons, even a weapon like a sword, while with a sword a small number may be killed in fighting. But Europeans work hard and manufacture weapons that kill hundreds in one day. And every day they endeavor to make the weapons more effective. In Asia people are content with their swords and bows and arrows.’ The king was displeased and frowned.” (S. 169).

Nicht alles, was der Autor beobachtet, findet er der Übernahme wert. Zunächst stellt der belgische König die Überlegenheit Europas nicht in Frage und glaubt, auch Ḥāḡ Sayyāḥ wird seine Ansicht teilen. Ausgehend von einer asymmetrischen Beziehung stellt der König dem seines Erachtens mächtigen Europa das unterlegene und rückständige Asien gegenüber. Ḥāḡ Sayyāḥ macht den König jedoch auf starke kulturelle Grenzen zwischen den beiden Regionen aufmerksam. Die Bewohner Asiens sind nicht mit allen europäischen Industrieprodukten einverstanden. Es besteht eine tiefe kulturelle Inkongruenz zwischen Europa und Asien; eine kulturelle Fremdheit, die nicht einfach aufzulösen ist. Wo Ḥāḡ Sayyāḥ die Differenzen hervorhebt, beschreibt er eine tiefe Kluft: die Europäer würden hart daran arbeiten, ihre Waffen immer effektiver zu fertigen, während die Asiaten zufrieden seien mit ihrem Schwert, Pfeil und Bogen (obwohl sie längst nicht mehr mit Pfeil und bogen hantieren).

Ḥāḡ Sayyāḥ kritisiert auch die europäische Doppelmoral, indem er während seines Artilleriebesuchs in Bern abermals auf die Paradoxie ihrer Handlungen verweist:

““in this country you don’t kill a sick sheep, and a person who kills a wolf will get a reward of ten francs, because the wolf is the enemy of the sheep and the sheep is useful



for man. But you are proud of inventing and manufacturing armor to kill mankind.' He objected and said, 'Our aim in manufacturing these armaments is to show other nations that we are not weaker than others. If we were weak, we could not live among the great countries. Moreover, these inventions are for protecting our nation, not for killing.'" (S. 184).

Zwar wird hier versucht, das Befremdende für Ḥāğ Sayyāḥ verständlich und nachvollziehbar zu machen, für ihn bleibt allerdings die Grenze des Nachvollziehbaren in ihrer Widerständigkeit erhalten und lässt sich durch Aneignungsversuche nicht überwinden.

## ii. Religiöser Fanatismus

Wie bereits in den Abschnitten zuvor thematisiert wurde, erscheint Ḥāğ Sayyāḥ die Aufgeklärtheit gegenüber religiösem Fanatismus als kompatibel für sein Land. Dagegen sind Bigotterie und Dogmatismus für ihn inkommensurable Elemente seiner vertrauten Wirklichkeitsordnung. Darüber äußert sich Ḥāğ Sayyāḥ zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten mit der gleichen Intensität. Ob nun bei Protestanten oder Katholiken, Scheinheiligkeit ist ihm fremd. Anders als seine Vorgänger (Abo-l-Ḥasan Ḥān und Mīrza Šāleḥ, die zum größten Teil Protestantismus mit Schiismus gleichgesetzt haben) richtet Ḥāğ Sayyāḥ sowohl harte Kritik an die Protestanten, die versuchen mit List und Schein Anhänger für sich zu gewinnen, als auch an die Katholiken, die den Papst mit Gott gleichstellen und ihn nahezu vergötzen. Generell fällt es ihm auf, wenn in der Stadt mehr Kirchen als Schulen zu besichtigen sind:

"The Department of Theology had a consultative, where all Protestant laws were written and sent to all other Protestant countries. [...] They were bound with the fanaticism of their own religious laws [although they pretended they were free (S. 208, persische Ausgabe)]. Apparently it was their policy to convert people to Protestantism, because they believed there would never be harm from the people of their own creed. If they were not able to convert people to their own religion, they would at least try to have influence on their children. With this aim, they treated the people kindly." (S. 156).

In diesem Textauszug akzentuiert Ḥāğ Sayyāḥ den Fanatismus der Protestanten, indem er die groß angelegten Bekehrungsversuche zum Protestantismus hervorhebt. Seines Erachtens sind die Protestanten, die sich um Missionierung anderer bemühen, in ihrem eigenen Dogmatismus befangen. Obwohl sie sich als frei bezeichnen, ist ihre Freiheit nichts als Schein. Als Zweck der Missionierungsarbeit bezeichnet Ḥāğ Sayyāḥ die Ruhe, die gleiche Religionsanhänger unter sich finden, um so einer kriegerischen Feindschaft vorzubeugen. Trotz des erwähnten praktischen Zwecks ist dem Verfasser die Handlung englischer Protestanten unverständlich.

Bei seinem Versuch, die erfahrenen Differenzen zu kommunizieren, werden die kulturellen Grenzen, die er bei seiner Beobachtung wahrgenommen hat, umso stärker konsolidiert. Mit den kritischen Bewertungen hebt er die Grenzen umso mehr hervor und verdichtet den Inkommensurabilitätsgrad der erfahrenen Fremdheit.

### **3.1.2.2        *Soziale Fremdheit***

#### ***A. Symbolische Exklusion***

In Ḥāḡ Sayyāḥs Reisebericht ist die Erfahrung symbolischer Exklusion zumeist die Erfahrung ausgrenzendes Verhalten gegenüber der eigenen Person (die Momente, wo sich Ḥāḡ Sayyāḥ selbst als Exkludierender verhält, treten zumeist in Mischform auf, auf die weiter unten näher eingegangen wird). Im Folgenden wurde eine Auswahl aus wiederkehrenden Motiven ausgesucht und zur Analyse gestellt.

##### **i.        Bei der Besichtigung eines Tierparks in Marseille**

Nachdem Ḥāḡ Sayyāḥ einen Tierpark in Frankreich besucht hat, wird er von einem Franzosen angesprochen:

“Tell me without prejudice if these animals have more freedom or the people in your country. You think they are imprisoned while they live in comfort and nobody bothers them. But in your country, supposedly with liberty, you do not have any right and control over your life, your wealth, or your family.’ Then he apologized for talking that way about my country. I stayed quiet because I saw that he was well aware of the conditions in Iran.” (S. 138).

Der Franzose unterstellt den Iranern ein von Zwängen erfülltes und in Unterwerfung verbrachtes Leben, wo jeder Einzelne seiner Freiheit und somit Humanität beraubt ist. Diese degradierenden Zuschreibungen dienen hier als soziale Grenzmarkierungen, die einen Exklusionsprozess auslösen, wo am Ende der Iraner (oder die Iraner als Gruppe) als Fremder und Außenseiter steht. Hier wird einem „Wir“ und einem „Ihr“ expliziter Ausdruck verliehen, wobei der „Ihr“-Gruppe ein niedrigerer Status zugewiesen wird. Der alltägliche Gestaltungsspielraum der Iraner wird hier sogar als kleiner eingeordnet als derjenige der Tiere im Zoo. Dieser Vergleich ist für Ḥāḡ Sayyāḥ diskreditierend und erniedrigend.

##### **ii.        Entwicklungsgrad als Nichtzugehörigkeitsfaktor**

Als Ḥāḡ Sayyāḥ und sein Freund nach der Besichtigung von Paris zurückkommen, können sie über den Vergleich der beobachteten Verhältnisse mit dem eigenen Heimatland nicht hinwegkommen:

“We went home depressed, thinking: ‘Why don’t we have progress like these people? When will we wake up from our negligence?’ I was very sorry, so I took my book to study, in order to change my thoughts.” (S. 155).

Die vorbildliche Lage der Stadt hat sie, anstatt zu ermuntern, zutiefst deprimiert. Die erfahrene Enttäuschung wird von der Asymmetrie und Disparität zweier ungleicher Welten befruchtet. Die unmittelbare Erfahrung der Differenz bzw. Ungleichheit zwischen sich und den Europäern rückt die Wahrnehmung symbolischer Exklusion in den Mittelpunkt, denn der rückständige Status des Heimatlandes wird permanent durch die Reflektion ihrer Mängel und Defizite hervorgehoben.

### *B. Materiale Exklusion*

Auch Fälle materialer Exklusion tauchen am häufigsten in Verknüpfung mit anderen Fremdheitsarten und in Mischformen auf. Nachfolgend wurden aus den wenigen Erfahrungen materialer Exklusion in einfacher Erscheinung zwei passende Exemplare ausgesucht.

#### *i. Britischer Imperialismus*

Die britische imperialistisch ausgerichtete Politik gilt für Ḥāğ Sayyāḥ als Zielscheibe seiner kritischen Äußerungen. Zusammengefasst beschreibt er im unteren Abschnitt den Ausbeutungsstrategie des Britischen Weltreiches. Unterlegene Staaten (die asiatischen Länder)<sup>71</sup> werden durch bestimmte systematische Exklusionsprozesse material ausgegrenzt und ausgenutzt:

“The manufactured goods for England went all over the world. I don’t think there was any country in the world where British products were not found. The people of other countries, especially the Asian countries, seemed to be working for England. Whatever they gained by effort from their mines, or cotton growing, or wool growing, they sold to England at very low prices. The British very soon sent back to the same countries the goods manufactured from these products at then to a hundred times the prices they had paid.” (S. 162).

Der englische Staat galt in der Mitte des 19. Jahrhundert als Ausdruck einer fortschrittlichen Wirtschaftsmacht, die wegen der expandierenden Massenproduktion neue Absatzmärkte

---

<sup>71</sup> Auch Iran war von den allgemeinen Bedingungen der Interaktion mit industriell-imperialistischen Gesellschaften Westeuropas betroffen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts eigneten sich immer mehr Handelsmänner Landesgut an und begannen sich zunehmend den Ansprüchen der Europäer anzupassen, indem sie nach und nach exportspezifische Produkte wie Baumwolle und Opium anbauten. Dass für die Ernährung der Bevölkerung wichtige Getreidearten entsprechend weniger angebaut wurden, hatte fatale Folgen (die unheilvolle Hungersnot von 1869-1872 wäre als einer dieser Folgen zu nennen) (vgl. Keddie 2006: 26).

brauchte. Der Zugriff Großbritanniens auf Agrarflächen und preisgünstige Arbeitskräfte in seinen Kolonien verursachte die zunehmende materiale Ausbeutung und Ausgrenzung dieser Länder. Indem Ḥāḡ Sayyāḥ den Mechanismus beschreibt, wie das Britische Empire viele Länder vom eigenen Profit ausschließt und den Kolonien einen niedrigeren Status zuschreibt als sich selbst als Kolonialmacht, formuliert er unmittelbare Einblicke eines Iraners in das Imperialismus-Phänomen, die hier als Konstruktion materialer Exklusion konstatiert werden.

ii. Der Mangel an Bildung als materialer Exklusionsfaktor

Schon mehrmals in seinem Reisebuch hat Ḥāḡ Sayyāḥ seinen Mangel an Bildung und Wissen beklagt. Im nächsten Abschnitt jedoch bringt er in diesem Zusammenhang deutlich seine Erfahrung als sozial Fremder zum Ausdruck:

“I was bored not knowing the language. For me it was like being in a prison or in a cage. An important pleasure of traveling is speaking the language and communicating with the people of the country. So I decided to study English seriously. I stayed up late night, reading and memorizing vocabulary, but I did not have a teacher to correct my mistakes. Sometimes I was disappointed that I almost cried and spoke to God, saying: ‘We are Thy creatures too. Why is that the people here have all the facilities for acquiring knowledge, while I, so willing to get knowledge, should have so much difficulty in learning – begging people for help and studying in miserable conditions.’ But I consoled myself saying: ‘One should study with effort. The one who bears hardship for studying and earning a living should be praised, not the one who has gained a fortune by inheritance and has all the means for getting an education’.” (S. 151).

Er setzt seine Unwissenheit der Gefangenschaft im Käfig gleich. Seine ernsthaften Versuche, sich die Sprache anzueignen, schlagen zum Teil fehl, da er keinen Lehrer hat, um seine Fehler zu korrigieren. Er sieht den Zugang zu bestimmten Ressourcen für sich versperrt und fühlt sich den Europäern gegenüber benachteiligt. Da er genauso Gottes Geschöpf sei, hinterfragt er diese ungerechte Verteilung und diese starke Grenzziehung. Diese Ungleichheit erklärt er sodann als Willen Gottes und versucht die eigene Exklusion und soziale Fremdheit zu rechtfertigen, indem er sich tröstet: Seine harten Bemühungen sind mehr wert als die Lernerfolge derjenigen, denen jederzeit alle Möglichkeiten offen stehen.

### 3.1.2.3. *Mischfälle*

#### i. Bildung und Ordnung

Erfahrungskonstruktionen, die Mischformen aus kompatibler Unvertrautheit und symbolischer Exklusion darstellen, sind charakteristisch für Ḥāğ Sayyāḥs Reisebericht. Bildung und ein regelmäßiger, auf Ordnung und Plan basierender Lernprozess gehören zu den ersten und bedeutungsvollsten Phänomenen, mit denen sich Ḥāğ Sayyāḥ auseinandersetzt und dessen Mangel er auf individueller Ebene bei sich selbst sowie auf sozial-gesellschaftlicher Ebene in seiner Heimat zu spüren bekommt. In seinem Land wurden bereits Bemühungen unternommen, die die Signifikanz der Bildung und die notwendige Einführung regulärer höherer Bildungssysteme in der Gesellschaft unterstreichen (die Gründung des höheren akademischen Polytechnikums ist eine der nennenswertesten Errungenschaften dieser Zeit). Zu Beginn seiner Reise gerät er in Situationen, in denen er deutlich auf sein Bildungsdefizit aufmerksam gemacht wird, das für ihn vor Reiseantritt noch nicht relevant gewesen war, ihn künftig aber stark beschäftigt.

Schon bevor er die Grenzen seiner Heimat überquert, bekommt er diesen Mangel erstmals intensiv zu spüren. Er befindet sich in Tabriz, einer nordwestlichen Stadt in Iran, wo es ein Stadtviertel der georgischen Minderheit gibt:

„The next morning I went to the district of Georgians. The Georgians were all Christians. There a person called Khawaja Malkhasif called me and said: ‘I think you are a stranger to this town [...]’

He showed me the translation of their religious book, ‘The Gospel’, in Persian. When I saw it I said, ‘How can one know that this is a correct translation?’

He answered, ‘If you knew the language you would understand, and the original is better written.’ I said, ‘I don’t understand much of this book.’ He replied, ‘The reason is not knowing the language. You are not the only one. Most of the Iranians suffer from this defect. [...] the people in our town each know several languages. As you can see I speak with you in Persian, but you cannot speak with me in Turkish, Armenian or Russian.

His words impressed me. I answered, ‘Where did you learn all these languages?’ To my question he said, ‘in government schools. In our country everybody is trained in this way.’” (S. 31f.).

Paradoxerweise erlebt Ḥāğ Sayyāḥ eine seiner ersten Fremdheitserfahrungen im eigenen Land, in einem Stadtteil in Tabriz, das an der Grenze zu Georgien liegt. Die kulturellen Grenzen zum Fremden beginnen für ihn bereits hier in der Heimat. Die Angehörigen der

georgischen Minderheit haben eine andere Religion und sprechen eine andere Sprache. Ḥāḡ Sayyāḥ wird sogar darauf hingewiesen, dass er ein Fremder in der Stadt ist.

Im vorigen Zitat markiert Ḥāḡ Sayyāḥ die ersten Differenzen, die er in dem fremden Umfeld wahrnimmt: Religion und Sprache. Während hier die Religion als kultureller Grenzmarkierer auftaucht, wird die Sprache zur Konstruktion einer sozialen Grenze eingesetzt. Für Ḥāḡ Sayyāḥ ist der Unterschied zu den christlichen Georgiern ein kognitiver, der Mangel an Fremdsprachenkenntnis weist jedoch auf eine hierarchisierende Dimension der Fremdheit hin, nämlich auf die Unterlegenheit und Nichtzugehörigkeit Ḥāḡ Sayyāḥs zum Kreis der Georgier: „The reason is not knowing the language. You are not the only one. Most of the Iranians suffer from this defect.” (Ebd.). Er als Iraner gilt als Außenseiter und hat daher einen im Vergleich zu dem Georgier beschränkten Zugang zu bestimmten Ressourcen und sozialen Chancengleichheit in der Bildung.

Ein weiterer Verweis auf die Unterlegenheit der Iraner mit dem Fokus auf Bildung liegt in dem nächsten Beispiel vor. Ḥāḡ Sayyāḥ befindet sich immer noch in Tabriz und ist im georgischen Viertel auf der Suche nach einer Unterkunft:

“Again I went to the quarter of Georgians and asked for a lodging. They all understood me, but I did not understand their language, nor did I know any other language. I was terribly impressed and wondered why we the Iranians are so uneducated.” (S. 33)

Ḥāḡ Sayyāḥ ist beeindruckt und verlegen zugleich. Hier schreibt er sich selbst eine niedrigere Stellung zu und empfindet sich als Iraner den Vorteilen der Bildung und vor allem der Sprachkenntnis (für ihn ist die Beherrschung einer Fremdsprache die wichtigste Erscheinung von Bildung) entzogen. Wir haben es hier zugleich mit einer Konstruktion materialer und symbolischer Fremdheit zutun. Zum einen nimmt Ḥāḡ Sayyāḥ als Iraner einen eingeschränkten Zugang zu sozialen Ressourcen wahr (materiale Exklusion), zum anderen empfindet er sich und sein Land aufgrund dieses Defizits als ungebildet und anderen Ländern unterlegen (symbolische Exklusion). Er beschreibt auf diese Weise eine strukturelle Asymmetrie, die im Verlauf seines Reiseberichts noch stärker betont und thematisiert wird.

Das oben dargelegte Beispiel ist eines der typischsten Fälle in Ḥāḡ Sayyāḥs Reisebericht, nämlich die Verknüpfung von kulturell-kompatibler Unvertrautheit mit sozial-symbolischer und/oder sozial-materialer Exklusion. In den früher analysierten Berichten erschien die kompatible Unvertrautheit nicht verknüpft mit Begleiterscheinungen wie Bedauern, Verlegenheits-, Unterlegenheits- oder Exklusionsgefühlen. Die Wahrnehmung, dass er als Person und seine zugehörige Gruppe (Iraner) einen niedrigeren Status gegenüber europäischen Ländern einnehmen, ist ein neues Phänomen. Bei Ḥāḡ Sayyāḥ ist die Aneignung

von Bildungs- und Erziehungsstrukturen nach europäischem Muster sehr ausgeprägt, jedoch kann er diesen Mangel nicht positiv und mit Optimismus bewerten wie die Autoren zuvor. Seine Haltung gegenüber Defiziten in seiner Gesellschaft ist kritisch, negativ und exkludierend.

Des Weiteren beobachtet Ḥāḡ Sayyāḥ auf dem Weg nach Italien in der kleinen Stadt Ljubljana, wo ihm eine Bauernfamilie eine Übernachtung im eigenen Haus anbietet, wehmütig den zwölfjährigen Bauernjungen, der verschiedene Fremdsprachen beherrscht. Er beschreibt den alltäglichen Tagesablauf der Bauernfamilie in Einzelheiten und lobt ihre Ordnung und Tüchtigkeit bei der Arbeit und ihren Freizeitbeschäftigungen.

Wieder einmal schlägt die erfahrene Unvertrautheit Wurzeln in einem Gefühl des Mangels, einer großen Lücke, die er bei sich zu Hause entdeckt, der Mangel an Bildung und Manieren in seiner Herkunftsgesellschaft:

“In short I spent the night comfortably, but I was very sorry when I compared the people there with the people of my country. I wondered why my people were so much lacking in education and manners.” (S. 83).

Die kulturellen Grenzen erfährt Ḥāḡ Sayyāḥ dort, wo er die Unvertrautheit in der Gestalt einer einfachen, jedoch gebildeten Bauernfamilie wahrnimmt. Bei der Markierung der sozialen Grenzen ist er selbst als Akteur beteiligt. Die sozialen Grenzen, die Ḥāḡ Sayyāḥ konstatiert, zieht er zwischen den Menschen, die er aus der Nähe beobachtet, und seinen Landsleuten in der Ferne. Insofern haben wir es in diesem Fall sowohl mit der Konstruktion einer kulturell-kompatiblen Unvertrautheit, als auch mit einer sozial-symbolischen Exklusion zu tun. Kompatibel ist die Unvertrautheit deshalb, weil sich der Verfasser die gleiche Verfasstheit für seine eigene Gesellschaft wünscht. Eine symbolische Exklusion wiederum wird dann erzeugt, wenn Ḥāḡ Sayyāḥ zu vergleichen beginnt. Er schreibt der eigenen Bevölkerung einen niedrigeren Status als den Dorfbewohnern in Ljubljana zu.

## ii. Auf der Bahnreise

Einem ähnlichen Moment widerfährt Ḥāḡ Sayyāḥ, als er sich auf einer Bahnreise nach Wien befindet. Dort begegnet er wieder einmal einem einfachen Bauern:

“We went to the railway station and took the train for Vienne. In our car there was a peasant traveler. He spoke about different subjects so well that I was filled with astonishment to see a peasant so well informed. He asked me, ‘Is our railroad train better, or yours?’ I answered, ‘In my country railroads haven’t been built.’ Then he asked me the reason. I could not answer and I just said, ‘I don’t know.’ I was embarrassed and said nothing more.” (S. 118).

Hier wird Ḥāḡ Sayyāḥ zwei Fremdheitserfahrungen ausgesetzt. Zunächst ist er zutiefst verwundert, dass ein einfacher Bauer so umfangreiche Informationen über diverse Themen besitzt, andererseits wird er in eine Situation versetzt, in der er sich beschämt und unterlegen fühlt und ihm deshalb die Worte fehlen. Ersteres findet auf der kognitiven Ebene statt und stellt eine Situation kultureller Fremdheit dar. Hierbei ist die Art der Grenze, die konstituiert wird, ebenfalls kulturell, denn die Differenz, die Ḥāḡ Sayyāḥ markiert, drückt sich in einem Gedankenmuster aus, das mit dem, was er im Sinn hat, nicht übereinstimmt. Sein Bild eines typischen einfachen Bauern stimmt nicht mit dem überein, was er auf seiner Reise beobachtet. Dennoch stellt die markierte kulturelle Grenze tendenziell seine eigene Neigung dar. Seine Neigung erfahren wir, wenn er sich im positivem Sinne als höchst überrascht beschreibt. Dies ist also Ausdruck einer Erfahrung kompatibler Unvertrautheit. Der springende Punkt dieses Absatzes ist allerdings die letztere Erfahrung: die Erfahrung sozialer Fremdheit. Die Kompatibilität der Lage kippt im zweiten Teil in eine Wahrnehmung struktureller Asymmetrie. Nachdem der Bauer ihm über die Situation des Schienenverkehrs in Iran befragt, bemerkt Ḥāḡ Sayyāḥ die herrschende Asymmetrie, die ihre Beziehung dominiert. In seinem Land ist das Eisenbahnzeitalter noch nicht eingeläutet, über die Gründe dafür kann er nichts aussagen. Er fühlt sich gegenüber dem europäischen Bauern aufgrund seiner Unwissenheit unterlegen und nichtzugehörig. Nicht nur für Ḥāḡ Sayyāḥ, sondern für sein ganzes Land ist der Zugang zu bestimmten Ressourcen als asymmetrisch zu kennzeichnen, dies macht ihn verlegen und sprachlos zugleich.

### iii. Europäische Frauen aus Ḥāḡ Sayyāḥs Sicht

Auf einer Schifffahrt nach Belgrad fängt Ḥāḡ Sayyāḥ ein Gespräch mit dem Kapitän und der Kapitänsfrau an. Was für ihn hier kulturell unvertraut ist, ist die soziale Rolle der Kapitänsfrau. Sie ist höchst gebildet, informiert, wissbegierig und vielseitig talentiert. Zudem ist sie als Frau sehr offen und ihm gegenüber äußerst zugewandt.

“After a while his wife asked me about my country. She then asked about my birthplace. I said, ‘Shiraz’. Hearing this, she said: ‘When I went to school the nuns talked about the vastness of Iran. [...]’. She described the conditions of the people in Fars in such a way that I was astonished. I said to myself: ‘How miserable and distress I am! I want to study like a beggar in a country, where women are so educated.’

Suspiciously I thought that she probably had read about Fars in a history book and by chance the subject of our conversation was about it. So I tried to change the subject and mentioned Baghdad. She was so well informed, it was if she was herself from Baghdad. Then we spoke about Tehran. She was equally well informed about Tehran. [...] then she



spoke a lot about affection and human qualities. I was filled with awe and admiration for the way she spoke. After a while she asked me, 'Isn't there a Freemasons' lodge in your country?' I said, 'No.' The captain then said: 'My wife is from Hamburg and belongs to a Masonic lodge. She reads very well, dances very well, writes, sews very well, and knows many other good things too. Tell us about the women of your country.' I said: 'I am not married. I don't exactly know what talents and abilities our women have.'

The captain's wife said, 'Don't you even have a mother or a sister?' I did not know what to answer." (S. 69).

Das Gespräch mit der Kapitänsfrau verweist deutlich auf einige Fremdheits- und Grenzkonstruktionen, die Ḥāḡ Sayyāḥ bei der Begegnung mit europäischen Frauen erfährt. Für ihn ist es zwar unvertraut und fremd, einer Frau mit so hoher Bildung und so viel Wissen gegenüberzustehen, allerdings ist die erlebte Unvertrautheit für ihn mit Ehrfurcht und Bewunderung, also mit einer positiven Einstellung, verknüpft. Er erlebt demnach eine wünschenswerte Situation, die potentiell angeeignet werden könnte. Nichtsdestotrotz fängt er weiter unten im Absatz an, sich selbst zu beschuldigen. Er bezeichnet sich als einen elenden, erbärmlichen Mann, der wie ein bedürftiger Bettler in einem Land zu studieren und sich zu bilden versucht, wo Frauen mit solch einem hohen Bildungsgrad leben. Er ist verlegen und fühlt sich ihr gegenüber unterlegen. Er weiß nicht einmal über die Freimaurerloge in seinem eigenen Land Bescheid.

Des Weiteren wird Ḥāḡ Sayyāḥ bewusst, dass er über die Interessen und Fähigkeiten der Frauen in seinem eigenen Land nicht Bescheid weiß und dies zuvor nicht reflektiert hat. Er ist sprachlos gegenüber den Fragen und der Neugierde der Kapitänsfrau und findet keine Worte, ihr zu antworten. Seine Unkenntnis und Ahnungslosigkeit macht ihn der Kapitänsfrau gegenüber verlegen und wieder einmal auf seine eigenen Defizite aufmerksam.

Nach einiger Zeit und weiter später auf seiner Reise bemerken wir, dass er sich erheblich mehr Gedanken über die Lage der Frauen in seiner eigenen Gesellschaft zu machen scheint. Die Konfrontation mit anderen Frauen aus völlig unterschiedlichen Sinn-, Kultur- und Wirklichkeitsordnungen fordert ihn auf Vergleiche anzustellen und die soziale Stellung und die Möglichkeiten der europäischen Frauen den „poor women“ (S. 182) seines eigenen Landes zu wünschen:

“Among the passengers there was a dignified girl, who was reading a book. [...] At the train stop a new passenger came to our car. He recognized the girl and addressed her as a teacher. [...] In conversation with her I found out that she taught children and that she earned five francs for every lesson. [...] She worked as a teacher and at the same time studied, and no one bothered her. Again I thought of the people in my country and felt

sad. In Europe a girl was safe and secure and lived and traveled freely, unlike the poor women of my country.” (S. 182).

Während der Fahrt nach Luzern begegnet ihm eine „würdevolle“ junge Frau. Er beschreibt sie als gebildet und wirtschaftlich selbstständig. Sie studiert und ist gleichzeitig berufstätig und das, ohne dabei belästigt oder daran gehindert zu werden. Den iranischen Frauen hingegen mangelt es an allgemeinen Bildungschancen. Selbst wenn sie einen Versuch starten würden, wären sie vielerlei Hindernissen ausgesetzt. Den Frauen in seinem Land prognostiziert Ḥāḡ Sayyāḥ keine guten Aussichten.

### **3.1.3. Zusammenfassung**

Die Routen, die Ḥāḡ Sayyāḥ bereist, hat er im Vergleich zu anderen iranischen Reisenden seiner Zeit viel freier ausgewählt, ohne dass ein Muster erkennbar wäre. Diese Freiheit, die er sich nimmt, prägt auch seinen Schreibstil. In Anbetracht der europäischen Ordnung äußert er sich gegenüber den Umständen in seinem Heimatland sehr kritisch. Statt, wie in der ersten Untersuchungsperiode, die weit entwickelten europäischen Länder als Alternative und Kontingenz zu betrachten und deren Kompatibilität zu unterstreichen, wird die defizitäre Lage in Iran mitreflektiert und heftig kritisiert. Im Hinblick dessen könnte man davon ausgehen, dass sich in Bezug auf die Lage des eigenen Landes seine Haltung von einer positiven in eine negative Einstellung gewandelt hat. An die Stelle von sehnsuchtsvollen Formulierungen wie: „Was wäre nur, wenn auch Iran ...“ in vorherigen Reiseberichten sind anklagende Äußerungen wie: „Warum ist Iran in solch einem [negativen, rückständigen] Zustand?“ gerückt.

Darüber hinaus nimmt die hierarchisierende Dimension in Ḥāḡ Sayyāḥs Reisebericht eine deutlich größere Rolle ein. Er sieht sich durch seine Herkunft als Iraner den Menschen vieler anderer Länder unterlegen. Wenn in der vorigen Periode noch die Hoffnung bestand, aufzuholen, erweist sich diese Vorstellung in der nächsten Periode als naiv und unrealistisch. Weiterhin ist die Verknüpfung der kompatiblen Unvertrautheit mit der sozialen Fremdheit (ob symbolische und/oder materiale Exklusion) zu nennen. Das Neue dabei ist, dass die kompatiblen Fälle nun auch die Fälle sind, durch die Ḥāḡ Sayyāḥ die Mängel und Defizite der eigenen Gesellschaft genauer erkennt. Mit anderen Worten, genau die Fremdheitserfahrungen, in denen sich Ḥāḡ Sayyāḥ, ob nun als Person oder Gruppe (z.B. die Iraner) sozial ausgegrenzt fühlt, erweisen sich für ihn und seine Gesellschaft als kompatibel. Er beneidet die Europäer in ihrer Ordnung und rationalen Lebensweise, fühlt sich an vielen Stellen verlegen und ratlos.

Ḥāğ Sayyāḥs typische Fremdheitserfahrung ist demnach die Fremdheitskonstruktion als Mischform bzw. Verknüpfung sozialer und kultureller Fremdheit. Wobei vorwiegend das Fremde als kompatibel erfahren wird und das Eigene herabgesetzt und als unterlegen empfunden wird.

Nahezu jede moderne Errungenschaft, die er in den europäischen Städten erblickt, gilt für ihn als kompatibel und als ein Grund mehr, sich und die iranischen Gegebenheiten als unterlegen und benachteiligt wahrzunehmen. Freiheit ist bei Ḥāğ Sayyāḥ ein grundlegendes Konzept, das mit vielem assoziiert wird. Freiheit hat für ihn unterschiedliche Dimensionen (gesellschaftlich und politisch), die gemäß dem wahrgenommenen Zustand mit einem unterschiedlichen Sinngehalt verknüpft, aber nahezu immer positiv bewertet werden. Für Ḥāğ Sayyāḥ treten Freiheit, Ordnung und Fortschritt meist in einem Zusammenhang auf. Alle drei Phänomene stehen in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander und sind der Motor eines fortschrittlichen Landes. Auch Bildung ist einer der Aspekte der sozialen Entwicklung, dessen Mangel er bei sich als Person und in seinem Herkunftsland zunehmend in Form materialer Exklusion wahrnimmt.

Trotzdem richtet sich Ḥāğ Sayyāḥ in einigen wenigen Momenten kritisch gegen die paradoxen Modernisierungsentwicklungen in Europa. Für ihn beweist es eine Doppelmoral moderner Staaten, dass sie sich auf der einen Seite durch wissenschaftlichen Fortschritt um eine bessere Lebensqualität für die Menschen bemühen und auf der anderen Seite durch die Waffenindustrie den Massenmord dieser Menschen ermöglichen. Auch ist ihm das Konzept des Imperialismus und die Ausbeutung unterlegener Länder durch europäische Großmächte wie England gut bekannt. Er rät Nationen ausdrücklich davon ab, ihr Land diese Politik zuzulassen: “One, who subjects his country and his compatriots to a foreign power because of futile hopes, deserves trouble and hardship.” (S. 357).

Im Großen und Ganzen sind die Grenzwahrnehmungen bei Ḥāğ Sayyāḥ gegenüber europäischen Verhältnisse zwar kulturell und die Fremdheitsart ist kompatibel, jedoch steht er einer erfolgreichen Aneignung des Fremden in die eigene Ordnung höchst skeptisch gegenüber.

### **3.2. Ḥāğ Sayyāḥ In Russland**

In der Herrschaftszeit Nāṣer ad-Dīn Šāḥs wird Russland als ein selbstständiges Reiseziel an dem Rande gerückt. Seine Bedeutung gewinnt dieses Land für die Iraner vielmehr aufgrund

seiner geopolitischen Lage. Als ein unentbehrlicher Übergangsraum kann eine Europareise nicht mehr ohne die Überquerung der Russlandroute gedacht werden. Somit sind das erste, was die iranischen Reisenden von prinzipiell andersartigen Kulturräumen zu sehen bekommen, die Lebensumstände und die sozialen und politischen Verhältnisse im Nachbarland.

Mittlerweile war es den Reisenden von größter Bedeutung, Europa aus unmittelbarer Nähe zu entdecken. Neben den andauernden Kriegsbeziehungen mit Russland sind die erleichterten Reisebedingungen ein weiterer Grund, warum Europa als Reiseziel mehr und mehr in den Fokus rückt. Dementsprechend sind in dieser Untersuchungsperiode Ausführungen über die Verhältnisse in Russland in Form eines selbstständigen Russlandreiseberichts schwer zu finden.

In Ḥāḡ Sayyāḥs Reisetext wird zwar über Russland ebenfalls kein selbstständiger Bericht abgefasst, nichtsdestotrotz sind seine Reisen dorthin, abgesehen von der kurzen Transitreise zu Beginn seines Aufbruchs, aufgrund ihrer unverbindlichen Art länger, ausgeprägter und intensiver. Auf seiner Weltreise ist Russland eines der Ziele, das Ḥāḡ Sayyāḥ mehrmals und in unterschiedlichen Abständen bereist. Seine Russlandreise unterscheidet sich von anderen vergleichbaren Reisen insofern, als er Russland als Reiseziel und nicht nur als Durchgangsland betrachtet. Für ihn ist Russland ebenso relevant wie Europa. Er setzt keine Prioritäten, reist ohne fertig geplante Reiserouten und ist frei von Zuschreibungen, die in ähnlichen Reiseberichten präsent sind. Er bildet seine eigene Meinung, denn er steht unter keiner staatlich-öffentlichen Pflicht, Russland als ein erstrebenswertes Modell für das eigene Land zu erkunden. Da er viel gereist ist, hat er sogar den Vorteil, Russland mit anderen Ländern vergleichen zu können und diesem Land die Position und den Stellenwert zu verleihen, den er für angemessen hält.

Dennoch ist Ḥāḡ Sayyāḥs Verhältnis zu Russland in der Tat von einigen Ambivalenzen geprägt. Für ihn ist dieses Land auf dem Weg des Fortschritts. Er beneidet es um seine rasante Entwicklung. Trotzdem vermag er den Zwistigkeiten, in die Russland als ein Land zwischen Asien und Europa verwickelt ist, mit der detaillierten Beschreibung unterschiedlicher Situationen Konturen zu verleihen.

Nachfolgend wurden hinsichtlich der bereits erwähnten Auswahlkriterien die relevantesten Momente für die vorliegende Untersuchung ausgesucht und im Anschluss analysiert.

### 3.2.1. Kulturelle Fremdheit

Ḥāğ Sayyāḥs kulturelle Fremdheitserfahrungen, die in seinem Russlandreisebuch konstatiert worden sind, haben zumeist positive Konnotationen, die auf eine Situation genereller Vertrautheit in der Unvertrautheit verweist. Im Folgenden werden die wichtigsten Beispiele dargestellt.

#### A. *Kompatible Unvertrautheit*

##### i. Russland auf dem Weg des Fortschritts

In Russland zieht vor allem der rapide Entwicklungsfortschritt des Landes Aufmerksamkeit auf sich. Dieses Thema nimmt in diesem Teil des Berichts auch entsprechend viel Raum ein: Zunächst fasziniert und verwundert Ḥāğ Sayyāḥ der rasante Verlauf des Modernisierungsprozesses im Land. Ganz besondere Verwunderung rufen vor allem die Erfolge des Zaren Alexanders II. hervor. Erinnerungen aus seiner letzten Reise dienen nun als Vergleichsfolie zu der jetzigen Situation des Landes. Die Modernisierung von Technologien und mechanischen Anlagen ruft in den Augen des Verfassers den Anspruch hervor, dass diese zügige Entwicklung nachgeahmt werden sollte. Ḥāğ Sayyāḥ weist auf die Rückständigkeit Russlands in der Vergangenheit hin, um die aktuelle Lage besser verdeutlichen zu können. Er beneidet den jetzigen Entwicklungsstand Russlands und scheint somit seinen persönlichen Wunsch (auch wenn er diesen nicht direkt erwähnt), den gleichen Fortschritt in seinem eigenen Land zu sehen, zum Ausdruck zu bringen:

“Kerch was one of the outstanding old cities of Europe. It was located by the strait that connected the Sea of Azov to the Black Sea. [It’s the threshold between Asia and Europe. (S. 352, persische Ausgabe)] I wondered how the great monarch had organized the country so well and brought progress in such a short time. Seeing all that success filled me with astonishment and envy.” (S. 260 f.).

Die gute Organisation der Stadt ist für Ḥāğ Sayyāḥ höchst beneidenswert. Im Vergleich zu ihrem vorigen Zustand hat sich vieles verändert. Die Veränderung zum Guten scheint erstrebens- und beachtenswert. Dieser Vorbildlichkeit ist der Ausdruck der Verwunderung und des Neides auf Seiten des Verfassers immanent. Die hier konstatierte Fremdheit wird der eigenen Ordnung als sehr nahe empfunden, da sie auf einen in Kürze erzielten Fortschrittgrad verweist, der auch für das eigene Heimatland im Rahmen des Machbaren und Vorstellbaren zu liegen scheint.

Zugunsten von politisch-religiösen Minderheiten und der sozialen Unterschicht zugehörigen Gruppen hat sich auch seit der Regierungszeit Alexanders II. vieles gewandelt:

“I gathered that previously the punishments had been very severe. [...] But all those cruelties were abolished in the time of Czar Alexander II. Furthermore, previously the peasants and servants had been like slaves and were owned by rich masters. In gambling an owner might lose a peasant to another person, or even exchange a peasant with an animal. Besides, the servants and the peasants paid a tax for the Russian army. Czar Alexander II made the people understand that there was no difference between an employer and an employee, as they were both equal creatures of God. Whatever their religion, they would be treated the same by the state.” (S. 246 f.).

In seiner Herrschaftszeit nahm Alexander II. weitreichende Reformen in Angriff, die als „Große Reformen“ bekannt wurden. Diese Reformen stellen einen der bedeutendsten Einschnitte in der Geschichte Russlands dar. Kernstück der Reformen war die Bauernbefreiung. Zwar mögen dabei auch humanitäre Erwägungen eine Rolle gespielt haben, eigentliches Ziel der Reformtätigkeit war es jedoch, Russland wirtschaftlich, technisch und somit letztlich auch militärisch in Europa wieder konkurrenzfähig zu machen (vgl. Hecker 2012: 59f.). Auch einem Teil der Juden, die im Zarenreich lebten, kamen diese Reformen nach langer Zeit der Repression und Einschränkungen zugute. Ihnen wurden Rechte gewährt, die ihnen vormals verweigert wurden. Ḥāḡ Sayyāḥ äußert sich zu dieser Umstellung enthusiastisch:

“All the citizens had equal rights. Previously the Jewish people had not been permitted to buy land and build houses in Russia, but during the reign of Alexander II they had the same privileges as any other Russian. If a person lodged a complaint at the courthouse, they would never ask him what his religion was, they would only deal with his problem.” (S. 247).

Hinsichtlich der oben zitierten Kommentare hat sich scheinbar mit der Regierung von Alexander II. alles zum Guten gewendet. Angetrieben wurden die Reformen zwar von unterschiedlichen Motiven, in Ḥāḡ Sayyāḥs Beschreibungen wird aber nur die positive Seite der Reformtätigkeit widerspiegelt. Man könnte meinen, dass die neuen Regelungen und Gesetze für ihn deshalb dermaßen attraktiv sind, weil sie die Aspekte betonen, die für ihn Relevanz besitzen. Somit mag der Autor hier im Sinn gehabt haben, den Iranern zu Hause die Reformen von Alexander II. vor Augen zu führen, und auf diese Weise den Horizont der eigenen und im Heimatland etablierten, kulturell-kognitiven Grenzen zu erweitern. Auch in St. Petersburg sind Spuren des Fortschritts zu erkennen:

“Jean Martin and I visited places and wondered how that country had made such progress in that short time.” (S. 329).

Mit dem Ausdruck seiner Verwunderung über die in kürzester Zeit errungenen Fortschritte, weist der Autor auf die Möglichkeit hin, Reformen umzusetzen und dadurch schnell Fortschritte erzielen zu können. Damit führt er Russland implizit als Vorbild für das Heimatland an.

ii. Über die aufgeklärten Bewohner Russlands

Ḥāḡ Sayyāḥs Bemerkungen über die Einwohner von Nachitschewan<sup>72</sup> sind besonders lobend. Sie seien außerordentlich aufgeweckt und wüssten, was ihren Fortschritt fördern könne:

“Among the people there were some who had common sense. They said with regret, ‘If all the money that has been spent on churches and the money given to the priests were used for schools our nation would progress. What is the benefit of all these ruins? If one prays, it is for himself, but if he has knowledge, it can also benefit his fellow countrymen.’ I was glad to hear people so enlightened.” (S. 283).

Im obigen Zitat werden die Thematiken, die sich im Laufe der Reise für den Autor als relevant erwiesen haben, aus der Sicht der Einwohner einer einst iranischen Stadt dargestellt. Durch das indirekte Zitieren der Bewohner werden sämtliche Aspekte, die für Ḥāḡ Sayyāḥ relevant sind, hervorgehoben: die Priorität der Bildung für den allgemeinen Fortschritt und die Vorrangigkeit sozialer Gemeinnützigkeit gegenüber individueller Frömmigkeit. Die aufgeklärte Haltung dieser Menschen, die genau die Prioritäten Ḥāḡ Sayyāḥs unterstreichen, befinden sich damit im Bereich der Kompatibilitätszone. Diese vertraute Unvertrautheit, deren kulturelle Grenzen vom Autor als hoch flexibel wahrgenommen werden, sind für Ḥāḡ Sayyāḥ deshalb aneignungswürdig, weil er genau diese Einstellungen und Sinnwerte für die eigene Ordnung als günstig betrachtet.

*B. Ambivalente Unvertrautheit*

Ḥāḡ Sayyāḥs Beziehung zu dem Phänomen Zeitung ist insgesamt von Ambivalenzen durchzogen. Die Zensur, die in Moskauer Zeitungen dominiert, gilt für ihn als eine unvertraute Fremdheit, die des Berichtens würdig ist. Andererseits weiß er, dass Zeitung auch Meinungsfreiheit bedeuten kann. Bereits in Florenz war er verwundert und fühlte sich davon angesprochen, dass man sich offen über Papst und König – genau jene Themen, die nun in Russland zensiert wurden – äußern, sie sogar kritisieren und in Karikaturen darstellen kann (vgl. S. 201ff.). Mit diesem Hintergrundwissen nimmt er nun jene Doppelmoral wahr, die sich in den Moskauer Zeitungen durchgesetzt hat:

---

<sup>72</sup> Nachitschewan wurde im Jahre 1828 durch den Vertrag von *Torkamančāy* (ebenso wie weitere Gebiete Transkaukasiens) vom Iran an das Russische Reich abgetreten.

“Newspapers were printed daily, but before being printed there was a censorship formality, and when there was nothing against the government or religion the paper could be printed. However, if a person had suffered from the cruelty of a government official it would be printed in the paper. Political papers came out every day too.” (S. 317).

Das Repertoire kollektiver Sinnstrukturen, mit denen Ḥāḡ Sayyāḥ die Wirklichkeit definiert, hat sich nun erweitert. Was für ihn zuvor als kulturell unvertraut und anders gewirkt hat, fungiert jetzt als ein vertrautes Phänomen, dessen Abweichung, die Zensur, ihn wiederum in eine unvertraute Beziehung verwickelt.

Die Konfrontation mit der Ambivalenz in den Moskauer Zeitungen versetzt auch ihn in ein ambivalentes Verhältnis zu ihnen. Die Betonung des täglichen Erscheinens der Zeitungen, in Form von Tageszeitungen und politischen Zeitungen, verweist auf den kompatiblen und positiven Aspekt dieses Phänomens. Zudem macht er den Leser darauf aufmerksam, dass die Regierung sämtlichen Opfern, die Beschwerde erheben, die gleiche Aufmerksamkeit zukommen lässt, um die repressive und manipulative Rolle der Staatsmacht in der russischen Presse (den inkommensurablen Aspekt) zu kaschieren bzw. zu kompensieren. Demzufolge ist die erfahrene Unvertrautheit hier insofern ambivalent, als die vorhandenen Grenzen, die der Aneignung widersprechen (die Zensur als repressive Macht der Regierung), durch die Annahme der prinzipiellen Überwindbarkeit der Grenzen (hier: die Rücksicht der Regierung auf diejenigen, die dem staatlichen System zum Opfer gefallen sind, und die tägliche Routine des Zeitungdrucks), relativiert werden (vgl. Stenger 1998: 345). Die Widerständigkeit des Fremden ist zwar anzuerkennen, erscheint allerdings als Produkt der Aneignungsbedingungen und nicht einer vollkommen anderen Ordnung (vgl. ebd.).

Die kulturellen Grenzen der Erfahrung der Unvertrautheit haben sich dementsprechend für Ḥāḡ Sayyāḥ verschoben. Die vorausgegangene Erfahrung anderer Sinn- und Wirklichkeitsordnungen auf seiner Reise hat ihm die Möglichkeit eröffnet, seine eigene kognitive Ordnung, der er früher gänzlich und jetzt nur zum Teil zugehörig ist, zu modifizieren. Daher ist er, wenn auch nicht gänzlich, aber doch zum größten Teil einer neuen Wirklichkeitsordnung zugehörig, die es ihm ermöglicht, neue Gegenstände als fremd bzw. alte, vertraute Beziehungen als nun unvertraut und fremd wahrzunehmen. Die Denkmodelle, die ihn zuvor dominierten und ihm verständlich waren, sind nun mit der Erfahrung ernsthafter Barrieren des Verstehens konfrontiert (in diesem Fall ist es die staatliche Zensur, mit der auch die iranischen Machthaber ausgestattet waren, und die sich für Ḥāḡ Sayyāḥ während seiner Weltreise in eine Unvertrautheit gewandelt hat). Diese Grenzverschiebung bzw. -verlagerung



und Erweiterung seines Sinnrepertoires hat zur Folge, dass für ihn bestimmte Fälle in Russland als ambivalent oder gar als absolut unverständlich erscheinen.

### *C. Inkommensurable Unvertrautheit*

In Ḥāḡ Sayyāḥs Russlandbericht begegnet man keinen – bzw. nur sehr unbedeutenden und randständigen – inkommensurablen Fremdheitserfahrungen. In Ḥāḡ Sayyāḥs Wahrnehmungen des Russischen Reichs und seiner soziokulturellen Formation erscheint das Fremde nicht als Repräsentant und Bestandteil einer völlig anderen Ordnung. Dies mag vor allem deshalb so sein, weil der Autor Russland bereits am Anfang seiner langen Weltreise besucht hat und somit die Erscheinungen dort für ihn nicht mehr allzu unvertraut und fremd wirken. Darüber hinaus könnte man meinen, dass das Russische Reich für Ḥāḡ Sayyāḥ im Großen und Ganzen als ein vorbildliches Modell dient, das für sein Heimatland als ein nachahmungswürdiges Muster eingesetzt werden kann. Demnach sind inkommensurable Fremdheitserfahrungen, die die Gewissheiten der eigenen, vertrauten Wirklichkeitsordnung grundlegend in Frage stellen, besonders selten und unbedeutend.

## **3.2.2. Soziale Fremdheit**

### *A. Symbolische Exklusion*

Erfahrungen symbolischer Exklusion treten in Ḥāḡ Sayyāḥs Russlandbericht zumeist in Zusammenhang mit der Zugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit Russlands zum europäischen Kontext auf. In seinen Aufzeichnungen über Russland wird stets die Beziehung des Landes zu Europa mitreflektiert. Dies hat zur Folge, dass Russland konstant niedriger eingestuft wird als Europa.

#### i. Europa als Vergleichsfall

Bei der Vorbereitung auf eine Begegnung mit Zar Alexander II. wird Ḥāḡ Sayyāḥ mit Regelungen konfrontiert, die ihn veranlassen, Russland Europa unterzuordnen:

“[...] [H]e [der Veranstalter] noticed that I did not have proper clothing. He said: ‘All the attendants have formal outfits with swords and medals. Your condition is embarrassing.’ I replied, ‘I don’t know the customs in this country. In all other European countries, they consider a man by his human qualities, but apparently here by his clothes.’” (S. 249-250).

Im obigen Zitat wird Russland im Vergleich mit Europa eine Außenseiter-Position zugewiesen. Symbolisch ist das Russische Reich allen anderen europäischen Ländern

untergeordnet, da dort bestimmte Formalitäten Vorrang gegenüber menschlichen Qualitäten besitzen.

ii. Barbarische Gegebenheiten

In seinen Aufzeichnungen über die Umstände in einer russischen Provinz beschreibt Ḥāḡ Sayyāḥ die Bevölkerung dort als primitive Götzenanbeter, die ein asoziales und „barbarisches“ Leben führen:

“There was no carriage there, so I went by a cart to town. It was a sandy region. The inhabitants were Russians and Kalmuck idolaters. They rarely socialized with other people. They lived a barbaric way of life. They lived in hovels made from tree branches in all seasons. There were very few built houses. [...] The town was very dirty and dusty. There were no hotels, but there were a few coffee shops.” (S. 266).

Die Region ist unhygienisch und unterentwickelt. Da der Autor die Konditionen in Europa bereits gesehen hat, kann er Vergleiche anstellen. Er schildert es als höchst mühsam, unter solch primitiven Bedingungen zu reisen:

“It was indeed very difficult to travel in such districts for a person who had traveled in European countries.” (S. 269)

Die Unzivilisiertheit der Gegend fungiert hier als soziale Grenze, die die „wilden Barbaren“ und die „entwickelten Europäern“ trennt, und Erstere als unterlegen einstuft.

*B. Materiale Exklusion*

Der Autor schildert, wie er in einer Situation beobachtet, dass sich ein Russe gegenüber einem Iraner diskriminierend verhalten hat:

“The settlers of Derbent did not socialize with others and were especially unkind to foreigners. As an example, if an Iranian and a man from Derbent both wanted to take water from one of the numerous fountains, the native Derbent would call out with harsh words saying, ‘You who are from the other side of the river [Aras], wait! I want to take water, then you can take.’” (S. 269)

Das Verhalten der Einwohner von Derbent geht in Ḥāḡ Sayyāḥs Gedächtnis ein, da es auf ihn extrem abweisend und diskreditierend wirkt. In einer alltäglichen Situation – Menschen versammeln sich, um Wasser aus einem der vielen Brunnen zu trinken – ist es der Einheimische aus Derbent, der den Iraner beschimpft und herabsetzt, während er ihn zusätzlich davon abhält, als Erster Wasser zu holen. Darüber hinaus bezeichnet er den Iraner als einen, „der von der anderen Seite des Flusses kommt“. Hier verliert der Fluss Aras seine ursprünglich geographische Funktion und verwandelt sich in eine symbolische Grenze, die

Gruppen und Personen voneinander trennt. Die symbolische und materiale Ausgrenzung des Iraners aus dem Bereich der Zugehörigkeit geschieht wegen seiner Herkunft. Der Iraner ist und bleibt für den Russen ein Fremder, der von der anderen Seite des Flusses hergezogen ist.

### **3.2.3. Zusammenfassung von Ḥāḡ Sayyāḥ's Russlandreisebericht**

Bei seiner Russlandbeschreibung nimmt Ḥāḡ Sayyāḥ häufig auf die Vergangenheit des Landes Bezug, um dadurch besser den aktuellen Entwicklungsstand unterstreichen zu können. Das ist in seinem Europareisebuch nicht der Fall. Aufgrund seines ersten kurzen Besuchs des Russischen Reichs, kann er nun, Jahre später den Fortschritt des Landes klar wahrnehmen. Vor diesem Hintergrund umreißt er den Ablauf der Entwicklungsgeschichte Russlands, um den Leser auf die positive Entwicklung und den graduellen Verlauf des Fortschritts aufmerksam zu machen. Demzufolge bewegt sich Ḥāḡ Sayyāḥ als freier, privater Reisender im Großen und Ganzen in dem gleichen Diskursfeld wie seine Vorgänger. Das Motto dieses Diskurses lautet, dass Russland als ein potentielles Vorbild für den iranischen Fortschritt bzw. den Fortschritt des Iran gelten kann.

Des Weiteren wird die Position Russlands immer wieder relativiert, indem es in Bezug auf den gesamten europäischen Raum betrachtet und bewertet wird. In vielen Fällen wird Russland als Nicht-Europa aus dem europäischen Raum exkludiert und zudem entwertet.

In konkrete Fremdheitserfahrungen ist Ḥāḡ Sayyāḥ verwickelt, insofern er bestimmte Inklusions- und Exklusionsverhältnisse zwischen Russen und Iranern beobachtet (materiale Exklusion). Auch Fälle symbolischer Exklusion werden in seinem Russlandreisebericht thematisiert. Allerdings wird hier den Russen ein niedrigerer Status zugeschrieben und diese werden als „Barbaren“ bzw. „savage“ bezeichnet.

Im Großen und Ganzen haben die Fälle kompatibler Unvertrautheit die Oberhand. Das weist darauf hin, dass unter den iranischen Reisenden, ob staatliche Gesandte oder Privatpersonen, die Ansicht dominant war, dass Russland als Vorbild fungieren sollte, als ein Modell, dem man nacheifern sollte. Es herrscht daher ein gewisses Gleichgewicht und die Wahrnehmung der Ebenbürtigkeit vor. Keiner ist dem anderen stark über- oder unterlegen. Die Vorbildlichkeit Russlands ist nicht so exorbitant, als dass sie nicht aufholbar wäre – da Russland Europa unterlegen ist, wirkt der Iran im Vergleich nicht allzu rückständig, obwohl sich das Russische Reich in den letzten Jahren stark verändert hat und modernisieren konnte. Daher wird das Eigene – im Gegensatz zum Abschnitt zuvor, wo der Iran immerzu im Vergleich mit Europa als minderwertig und unterlegen abgewertet wurde – nicht mehr stark

kritisiert und angefochten. Das begründet sich in der Annahme, dass der Iran den jetzigen, relativ gut entwickelten Stand Russlands erreichen könnte.

### **3.3. Die Aufzeichnungen von 'E'temād as-Saltāneh (1889/1306)**

Aus den unzähligen Werken, die 'E'temād as-Saltāneh hinterlassen hat, ist sein Tagebuch, in dem er ca. siebzehn Jahre seiner Laufbahn dokumentiert hat, sein größtes und bedeutendstes Werk. Seine Schriften umfassen die Ereignisse der Jahre 1875 und 1880-1896 bis fünf Tage vor seinem Tod (vgl. Afšār 1350/1971: VI). Seine Erinnerungen betreffen vielfältige Themen, z. B. 'E'temād as-Saltānehs persönliche Verhältnisse, Aktivitäten und Gedanken bis hin zu innerhöfischen Beziehungen, dem Privatleben von Nāṣer ad-Dīn Šāh und seine königlichen Reisen, Exkursionen, seine Jagd- und Unterhaltungsaktivitäten. Seine politischen Netzwerke und Verbindungen, das private und das öffentliche Leben anderer Staatsmänner seiner Zeit und weitere, wertvolle sozialhistorische Informationen über innere und äußere Beziehungen des Landes finden sich in seinen täglichen Tagebucheinträgen (vgl. Amanat 1998: 662ff.). Seine Memoiren sind vor allem durch seinen einzigartigen Schreibstil und seine kritische Herangehensweise gekennzeichnet: “[W]ritten in a simple language, the candid, observant, and self-critical tone of the author, and his often cynical perspective, reflect something of the cultural refinement of a qajar notable, his sorrows for his country’s weaknesses, and his criticism of corruption and petty rivalries among the bureaucratic elite.” (Ebd.).

Die Textstellen, die im Folgenden in der Rubrik Europareisebericht analysiert werden, sind ausgewählte Abschnitte des immensen Textkonvoluts von Moḥammad Ḥasan Ḥān 'E'temād as-Saltānehs Tagebuchaufzeichnungen, die von der dritten Europareise des amtierenden Schahs Iran, Nāṣer ad-Dīn Šāh, 1889 berichten, den er begleitet hat.

Trotz prinzipieller Ähnlichkeiten der Reiseberichte und Reisetagebücher - beide behandeln den Reiseablauf, indem sie detaillierte und zum größten Teil tägliche Aufzeichnungen mit genauer Datierung über die wesentlichen täglichen Ereignisse festhalten - unterscheiden sich die Tagebuchaufzeichnungen von Moḥammad Ḥasan Ḥān inhaltlich sehr von gängigen iranischen Reiseberichten im 19. Jahrhundert. In Tagebüchern ist der Autor nicht verpflichtet, sich eingehend mit enzyklopädischen Besonderheiten des Reiseziels zu beschäftigen. Überhaupt sind Memoiren viel persönlichere und intimere Chroniken. In ihnen werden Äußerungen viel schärfer und offener, weniger deskriptiv und kritischer formuliert. Trotzdem haben diese beiden Genres am Ende des 19. Jahrhunderts im Iran vieles gemeinsam. Sie

beschreiben im Großen und Ganzen Differenzsituationen während der Reise und thematisieren hauptsächlich Grenzerfahrungen, die sich aus diesen Situationen entwickeln und letztendlich in Fremdheitskonstruktionen münden.

Somit können die Tagebuchaufzeichnungen von Moḥammad Ḥasan Ḥān in gewisser Weise als Reiseberichterstattung verstanden werden. Insofern seine Schriften den täglichen Verlauf seiner Europareise festhalten, können diese als Reisetexte interpretiert werden. Ein klassischer Reisebericht sind sie wiederum nicht, weil sie traditionell-strukturelle Merkmale eines Reiseberichts (Exkursionsabhandlungen über geographische, sozialhistorische und demographische Eigenschaften des Reiseziels) im Großen und Ganzen auslassen, trotzdem ist Moḥammad Ḥasan Ḥāns Europareise mit der königlichen Gesandtschaft für das Forschungsvorhaben noch relevant und damit untersuchungswürdig.

### **3.3.1. Autor-Akteur**

Der Vater von Moḥammad Ḥasan Ḥān 'E'temād as-Saltāneh diente Nāṣer ad-Dīn Šāh in seinen frühen Herrschaftsjahren. Als hochrangiger Amtsinhaber am Hof des Schahs wurde ihm vieles anvertraut. Moḥammad Ḥasan Ḥān profitierte dementsprechend vom Status seines Vaters am Hof und gehörte zu den ersten Studenten, das Dar al-Fonūn 1851 besuchten (vgl. Ghasemi 2000/1379: 25). Als Militärkadett schaffte er es dort, sein Studium in französischer Literatur abzuschließen. Danach wurde er zunächst ins Gefolge von Nāṣer ad-Dīn Šāhs Kronprinzen aufgenommen. Anschließend hat er drei Jahre lang (1858-61) im Dienste seines eigenen Vaters als Stellvertreter des Statthalters und Landesmilitärkommandanten in Khuzistan<sup>73</sup> gearbeitet, zusätzlich war er als Hilfskraft im neu gegründeten Justizministerium aktiv. Ab 1861 diente er in der persischen Gesandtschaft in Frankreich (Paris) als Zweiter Sekretär und Militärattaché. Auf dieser Reise hatte Moḥammad Ḥasan Ḥān die Möglichkeit, neben seinen öffentlichen Pflichten seine Französischkenntnisse zu verbessern und zu verfeinern (vgl. Amanat 1998: 662ff.). Kurz nach seiner Rückkehr aus Frankreich im Jahr 1868 wurde er als privater Dolmetscher des Schahs angestellt, eine Stelle, die ihm hohes Ansehen einbrachte und die er für den Rest seiner Karriere behielt (vgl. ebd.).

Gleich zu Beginn von Hossein Khan Mushir al-Dowlaḥs administrativen Reformaktivitäten 1870-1871 wurde Moḥammad Ḥasan Ḥān als Direktor des öffentlichen Pressebüros eingestellt. Seiner Behörde wurde ein Jahr später die Leitung des staatlichen Übersetzungsbüros hinzugefügt (vgl. Afšār 1350/1971: V). Ab 1873 wurden ihm dutzende

---

<sup>73</sup> Khuzistan ist eine der südlichen Provinzen des Iran, die am nördlichsten Ufer des Persischen Golfes liegt.

staatliche Stellen und Positionen zugeteilt, die er auszufüllen versuchte. Den Höhepunkt seiner Karriere erreichte er 1881 als Mitglied des staatlichen Beirats [*Mağles-e Šourā-ye Mellī*] und im Anschluss daran 1883 als Minister für Presse und Druckwesen. 1887 wurde ihm seitens des Schahs der Ehrentitel „*’E’temād as-Saltāneh*“ (der Vertraute des Schahs) verliehen.

’E’temād as-Saltāneh war ein treuer Begleiter Nāṣer ad-Dīn Šāhs, dem er während seiner gesamten Laufbahn Unterstützung und Beistand leistete. Er begleitete ihn auf all seinen Reisen nach Europa (1873, 1878 und 1889). Sogar sein Tod fiel in die gleiche Zeit wie das Attentat auf Nāṣer ad-Dīn Šāh 1896, er kam ihm nur einige Monate zuvor (vgl. ebd., VI).

’E’temād as-Saltāneh’s Status, seine Nähe zum König, die unmittelbare Erfahrung der innerhöfischen Beziehungen und sein Blick hinter die Kulissen gaben ihm Möglichkeiten, sich Ansichten und Kenntnisse anzueignen, die ihn für dieses Forschungsvorhaben besonders interessant machen. Sein Zugang zum Hof und zum Privatleben des Schahs machten ihn nicht nur mit der Funktion und dem strukturellen Aufbau des Regierungssystems vertraut, durch seine unmittelbare Nähe und Anwesenheit wurden ihm auch die Grenzen dieser Herrschaftsart offenbart. So wird die folgende Analyse seiner persönlichen Abhandlungen eine Abarbeitung von Textstellen sein, die sowohl von Wahrnehmungen und Denkmustern eines Staatsmannes als auch von einer Person geprägt sind, die in Europa studiert hat. Er war jemand, der zum Zeitpunkt seiner dritten Europareise nur noch mit besonderen Phänomenen dort in einer Fremdheitsbeziehung stand. Sein Aufenthalt in Frankreich in seiner Jugend und die beiden vorangegangenen Reisen dorthin, auf denen er als hochrangiges Mitglied der iranischen Delegation den Schah begleitet hat, haben ihm bestimmte Fremdheitsstrukturen vertraut werden lassen, denen er dann auf der dritten Reise keine Aufmerksamkeit mehr gewürdigt hat. Interessant ist daher zu untersuchen, welche spezifischen Konstruktionen sozialer und kultureller Fremdheit bei Personen entstehen, die bereits einige Male in die Fremde gereist sind und dort schon zahlreiche Diskrepanzerfahrungen gemacht haben.

### 3.3.2. Die Analyse

#### 3.3.2.1. *Wo soziale Fremdheit die Überhand gewinnt (die Fremdheit steckt im Eigenen)*

In 'E'temād as-Saltāneh's Abhandlungen<sup>74</sup> über seine Europareise ist die übergreifende Fremdeitskonstruktion die der sozialen Fremdheit. Die Erfahrung struktureller Asymmetrie zwischen dem Verfasser und den Europäern wird zusehends thematisiert. Immer mehr Zeichen der Stigmatisierung und Herabsetzung werden deutlich. Und je mehr Zeichen dieser Art wahrgenommen werden, umso mehr wird der Realitätsstatus symbolischer Exklusion verdichtet, „so daß das Symbol allmählich nicht mehr nur die Funktion hat, auf eine andere (materiale) Grenze zu verweisen, sondern selbst eine Grenze mit quasi-materialem Status wird“ (Stenger 1998: 378 f). Mit anderen Worten kann sich die symbolische Herabsetzung des Anderen soweit verselbstständigen, dass alle Beteiligten so agieren, als sei das Herabsetzende tatsächlich ein unverrückbares soziales, psychisches oder biologisches Merkmal des Stigmatisierten (vgl. ebd.). Somit verstärken sich materiale und symbolische Exklusion gegenseitig, weshalb es sehr schwer sein wird, sie voneinander zu unterscheiden.

In seinen Aufzeichnungen nimmt sich 'E'temād as-Saltāneh sowohl als Person als auch als Gruppe (i. e. Gruppe der Iraner) des Öfteren als Exkludierter wahr. Er, als Zuschreibender, beschreibt sich selbst bzw. die eigene Gruppe in Bezug auf andere als nicht zugehörig. Allerdings setzt er auch als Exkludierender soziale Grenzen in bestimmten Inklusions- und Exklusionsbeziehungen bzw. Fremdeitskonstruktionen. So bezeichnet er bestimmte Gruppen und Personen im Verhältnis zur eigenen Gruppe als nicht zugehörig. Demnach ist er sowohl Subjekt als auch Gegenstand der beschriebenen Inklusions-/Exklusionsverhältnisse, die er durch Kommunikation reproduziert, verfestigt und aufrecht erhält.

##### i. Der Autor als Exkludierender

Hauptsächlich werden soziale Grenzen dort hervorgehoben, wo der Autor die eigene Gruppe und deren Angehörige herabsetzend beschreibt und stigmatisiert. Im Gegensatz zum Reisebericht von Hāğ Sayyāh's gibt es hier keine kompatiblen Fremdeitskonstruktionen bzw. alternative Vergleichsmodelle aus der neuen modernen Welt, die der eigenen Lage gegenübergestellt werden. Hier werden die Iraner von einer Beziehung gänzlich ausgeschlossen und symbolisch entwertet (ohne auf etwas Besserem zu verweisen).

---

<sup>74</sup> Im Folgenden sind die zitierten Textauszüge eigene Übersetzungen aus der persischen Originalausgabe: *Ruz-nāma-ye k̄āterāt-e E'temād-as-Saltāneh; vazīr-e enṭebā'āt dar avāḡher-e doureh-ye nāṣerī* (1971/1350).

In Situationen, wo 'E'temād as-Saltāneh als Zuschreibender soziale Innen- und Außengrenzen hervorhebt, liegt der Schwerpunkt der Exklusion in den meisten Fällen bei der Gruppe der Iraner bzw. der eigenen Landsleute. Der Iran und die Iraner werden dem Außen zugerechnet, sind somit fremd (die eigene Fremdheit wird konstruierend festgestellt) und werden auf eine Position von geringer Wertigkeit verwiesen. Wovon der Verfasser die eigene Gruppe und demnach auch sich selbst ausgrenzt muss, wird analytisch deutlich gemacht werden. Denn die Wahrnehmung oder besser gesagt, die Betonung der Differenz in einem bestimmten gemeinsamen Kontext ist es, die die Lage erst für eine Grenzziehung fruchtbar macht. Durch die gemeinsame Gegenwart in einem bestimmten Kontext ist die nötige Verbindung, die dann durch die Grenze getrennt werden soll, gegeben (vgl. Stenger 1998: 313f.).

Somit bilden hier den Kontext der Zugehörigkeit aus der Sicht des Iraners (wie in den vorangegangenen Reiseberichten auch) die Gleichwertigkeit aller Nationen sowie die Vorstellung von der Einheitlichkeit ihrer Status (Gleichrangigkeit). In den Aufzeichnungen 'E'temād as-Saltānehs wird sichtbar, dass sich die Gleichwertigkeitserwartungen aus den Kontexten der Zugehörigkeit durch die Asymmetrie der Unterscheidung zwischen den fortschrittlichen bzw. europäischen Ländern und nichtfortschrittlichen bzw. nicht-europäischen Ländern nicht erfüllen. Somit bezeichnet der Verfasser seine eigenen Landsleute als minderwertig und schreibt ihnen einen inferioreren Status gegenüber den Europäern zu.

In seinen Aufzeichnungen über die Pariser Ausstellung stellt der Verfasser die Fremdheit der eigenen Gruppe dar, indem er eine Innen-/Außengrenze zwischen dem eigenen Land und den Vereinigten Staaten markiert. Seines Erachtens herrscht eine Asymmetrie zwischen diesen beiden Ländern, denn die Vereinigten Staaten von Amerika haben es im Gegensatz zum Iran geschafft, durch die Inanspruchnahme vieler Ressourcen einen besseren Ausstellungsstand zu errichten. Das Versagen des iranischen Staates wiederum bei der Indienstnahme des Personals und der Ausgabe finanziellen Kapitals hat dazu geführt, dass er einen niedrigeren Status zugewiesen bekommt:

„Ich ging zur Besichtigung der Ausstellung [Exposition]. Gott behüte uns vor den iranischen Messeständen und ihren Ausstellungsgütern! Der republikanische Staat der Neuen Welt [Amerika], der nicht einmal so viele Einwohner hat wie der Iran, hat ungefähr vierzig- bis fünfzigtausend Tuman für die Ausstellung ausgegeben, Güter geschickt und einen repräsentativen Stand errichtet, um sein Prestige zu wahren. Uns hat unser armseliger Staat mit zehn- bis fünfzehntausend Tuman und einem Personalmangel erniedrigt und gedemütigt.“ (S. 656).

Auf der Pariser Messe fühlt sich der Autor gegenüber anderen Ausstellern, wie den USA, (obwohl er den Vereinigten Staaten sogar einen niedrigeren Status zuweist, denn sie haben



„nicht einmal so viele Einwohner wie der Iran“) dem Außen zugewiesen und demnach gedemütigt und herabgesetzt. Seines Erachtens ist die Position jedes Landes auf der Messe von solch hoher Bedeutung, dass ein Land, das sich hier nicht bemüht, an Prestige verliert. Allerdings hat er diesen Ausschlussvorgang nicht dem Fremden zu verdanken, sondern dem Eigenen. Die Unzulänglichkeit des eigenen Staates ist es, die der iranischen Delegation nun eine Außenseiterposition zugewiesen hat. So meint 'E'temād as-Saltāneh, dass der iranische Staat selbst dafür die Verantwortung tragen muss, dass sie nun die Position des Exkludierten einnehmen müssen.

Die soziale Grenze ist das Konstatieren der Differenz zwischen dem iranischen und dem amerikanischen Aussteller. Letztere verfügen über materielle Ressourcen, die Erstere nicht haben oder eben nicht zugunsten ihres „Prestige“ eingesetzt haben. Die soziale Fremdheitskonstruktion entwickelt sich, wenn der Verfasser den inferioren Status seines Landes gegenüber anderen Messemitgliedern darlegt. Seinem Staat wird die Gleichwertigkeit entzogen, aber nicht durch fremde Einfluss- und Machthaber, sondern aufgrund der Insuffizienz des eigenen Staates.

An einer anderen Stelle lässt er aufgrund des Geschehens auf der Pariser Messe seiner Frustration freien Lauf. Sein eigener Staat hat ihn in die Position versetzt, die Erfahrung einer symbolischen Exklusion machen zu müssen:

„Mich wundert es, was denn nun aus diesem Geld geworden ist. Die Belohnungen betrugen zwanzigtausend Tuman und die Einkäufe dreißigtausend. Überall waren wir Gäste [es entstanden demnach keine zusätzlichen Kosten]. Es wurden weder Gewehre noch sonstige Dinge gekauft, die für den Fortschritt des Landes von Nutzen gewesen wären. Wenn von diesen hundertsechzigtausend Tuman nur einige zehntausend für die Pariser Ausstellung ausgegeben worden wären, hätte man uns nicht dermaßen entehrt.

Wie dem auch sei! Was geht mich das alles überhaupt an?“ (S. 657).

Bei der Berechnung des Reisebudgets stimmt einiges nicht miteinander überein. Der Autor macht sich Gedanken, was aus dem ganzen Geld wohl geworden ist. Sie haben nichts Nützliches gekauft und überall waren sie als Gäste eingeladen, weshalb keine Kosten entstanden sind, dennoch ist alles ausgegeben worden. Wie beim Beispiel zuvor führt auch hier das Verhalten des eigenen Staates zur Erfahrung sozialer Fremdheit. Durch das Verhalten des eigenen Staates ist für den Verfasser sein Land erniedrigt und entehrt worden. Das, was von Moḥammad Ḥasan Ḥān 'E'temād as-Saltāneh wahrgenommen und niedergeschrieben wird, ist eine symbolische Exklusion aus dem Kontext der Zugehörigkeit der fortschrittlichen und entwickelten Länder, dessen Ursache das Verhalten des eigenen Regierungskaders ist.

Ein weiterer Aspekt der Konstruktion symbolischer Exklusion wird sichtbar, wenn der Autor die Mitglieder der eigenen Gruppe abwertend beurteilt und ihre Verhaltensweise nicht akzeptiert. Durch die Zuschreibung diskreditierender Eigenschaften grenzt der Verfasser einzelne Personen in einer bestimmten Hinsicht aus dem moralischen Universum der Gruppe aus. In seinen Augen besitzen diese Personen missbilligende Eigenschaften und unterliegen Denkmustern, die sie zu Nichtzugehörigen gegenüber der Gesamtgruppe macht und ihnen Nachrangigkeit zuordnet:

„Die Iraner, Groß und Klein, kennen ihre eigenen Grenzen nicht. Sie alle sind machtgerig. Wären sie doch bloß ihrer Protzerei und Großtuererei würdig!“ (S. 659).

Die Delegation ist vor Kurzem in Wien angekommen. Laut 'E'temād as-Saltāneh hat der Kaiser Österreichs sie willkommen geheißen und wohlwollend behandelt. Unmittelbar danach äußert er sich über das Verhalten einiger Würdenträger in der iranischen Gesandtschaft (vgl. ebd.). Zwei der anwesenden Staatsmänner verwickelten sich aufgrund ihres Residenzortes miteinander in ein Wortgefecht. Beide wollten im Gebäude des Schahs einquartiert werden. Hier benutzt der Verfasser die Zuschreibung „die Iraner“ für die eigenen Landsleute, was implizit auf eine Gegenüberstellung dieser Gruppe mit anderen Nationalitäten hinweist. Betrachtet man den Kontext dieser Äußerung, bemerkt man, dass er möglicherweise eine Konfrontation mit den Europäern (hier die Österreicher) im Sinn hat. Die Europäer verhalten sich nach Prinzipien, während die Iraner ihre eigenen Grenzen nicht kennen, machtgerig und großtuerisch sind (vgl. ebd.). Durch die Erwähnung der Herkunft werden nicht nur die bestehenden Grenzen zu anderen Nationen impliziert, das Iraner-Sein wird selbst zum Stigma, das bestimmte Verhaltensweisen und Eigenschaften erwarten lässt. Gegenüber den Europäern belegt die iranische Herkunft einen niedrigeren Status. Diese asymmetrische Beziehung beeinflusst die Wahrnehmung der Außenseitergruppe und verstärkt ihre Stigmatisierbarkeit, denn „der Vorgang der Stigmatisierung gründet auf den strukturellen Voraussetzungen der Asymmetrie und der Stigmatisierbarkeit“ (Stenger 1998: 338).

## ii. Der Autor als Gegenstand exkludierenden Verhaltens

Die Richtung der Zuschreibung ändert sich, wenn 'E'temād as-Saltāneh sich und seine eigene Gruppe (die Iraner) in einer asymmetrischen Beziehung als ausgeschlossen und exkludiert wahrnimmt. Hier werden alle Erfahrungen grenzziehenden Verhaltens der Europäer gegenüber 'E'temād as-Saltāneh als Person oder seiner zugehörigen Gruppe thematisiert.

Im letzten Fall wird die Wahrnehmung symbolischer Exklusion thematisiert, wobei die Verwicklung in ein asymmetrisches Verhältnis bzw. die Wahrnehmung einer asymmetrischen

Differenz im Mittelpunkt der Konstruktion steht. Im vorangestellten Zitat wird der Verhaltensunterschied der Engländer gegenüber der iranischen Gruppe unter anderem durch die Rede von: „Uns behandeln sie jedoch wie Hunde“, markiert:

„Das Verhalten der Engländer uns gegenüber ist anders als auf unserer ersten Reise. Sie schätzen zwar den Schah, aber eben nur den Schah. Uns behandeln sie jedoch wie Hunde.“ (S. 650).

Hier wird die Asymmetrie durch Statusunterschiede und Formen der Herabsetzung beschrieben. Der Verfasser vergleicht das Verhalten der Engländer auf dieser Reise mit den vorangegangenen Reisen und ist enttäuscht. Diese Enttäuschung leitet sich ab von seiner Gleichheitserwartung, von der der Verfasser wegen der bisherigen Handlungsmuster der Engländer geprägt war. Diese Erwartung wird durch die Vorgänge asymmetrischer Differenzierung enttäuscht und als Verweigerung der Anerkennung der Gleichwertigkeit kommuniziert (vgl. Stenger 1998: 341). Dem Verfasser ist bewusst, dass aufgrund politisch-diplomatischer Maßnahmen das Verhalten gegenüber dem iranischen Schah angemessen und angebracht sein muss. Angemessenes Verhalten gegenüber der gesamten Gesandtschaft gehört allerdings nicht zu den Verpflichtungen der Engländer. In dem Text werden soziale Gefälle thematisiert, die durch Grenzziehung zwischen einem „Wir“ (die Iraner) und einem „Sie“ (die Engländer) differenziert werden.

ʿEʿtemād as-Saltāneh ist besonders aufgebracht, da die englisch- und französischsprachigen Zeitungen den iranischen Staat aufs heftigste kritisieren:

„Die englischen und französischen Zeitungen machen dem iranischen Staat und der iranischen Nation zu schaffen.“ (S. 653).

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass hier die Betonung auf der Nichtzugehörigkeit der Iraner zu einem breiteren Kontext, nämlich dem der Europäer, liegt. In diesem Textabschnitt bilden die englischen und französischen Zeitungen eine Gruppe, von der der Iran symbolisch ausgeschlossen ist. Englisch- und französischsprachige Zeitungen verkörpern für ʿEʿtemād as-Saltāneh den englischen sowie den französischen Staat. Daher ist er ausgesprochen wütend, dass seinem Land und seiner Nation eine Außenseiterposition zugeschrieben wird.

ʿEʿtemād as-Saltāneh beobachtet, wie der britische Minister Drummond Wolff Nāṣer ad-Dīn Šāhs Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hat:

„Dieser Ganove, Wolff<sup>75</sup>, will unseren Schah mit sich hin und herzerren, um in Endeffekt mit seinem Gerede den iranischen Staat und die Nation herab zu würdigen.“ (S. 652).

Anscheinend ist der britische Minister extrem darauf bedacht, die Einwilligung des iranischen Königs für seine wirtschaftlichen Pläne zu erhalten. Der Autor interpretiert die Bemühungen des britischen Staatsmannes im Rahmen der Ausbeutungspolitik des englischen Staates gegenüber dem Iran. Nach 'E'temād as-Saltāneh haben diese Gespräche und die ihnen zugrundeliegenden Intentionen eine Entwürdigung und Entehrung des iranischen Staates und der iranischen Nation veranlasst.

Bei seinem Besuch in London hat der Gastgeber (der englische Staat) den Aufenthaltsort der iranischen Delegation festgelegt. Nach 'E'temād as-Saltānehs Wahrnehmung ist der Residenzort ihrer nicht würdig und ist eher für die Bediensteten angebracht:

„Für uns hat man Räume im vierten Obergeschoss, wo die Diener residieren, zur Verfügung gestellt. Opportunismus und Minderwertigkeit [*mofthourī va kāseh-līsī*] führt auch zu solchen Konsequenzen.“ (S. 651).

Nach der Annahme des Verfassers ist die iranische Gesandtschaft benachteiligt worden. Ihm wurde der Zugang zu einer bestimmten Position verweigert. Durch die Gleichstellung mit dem Dienern ist seiner Ansicht nach ihr „wahrer“ Wert und Status nicht nur unberücksichtigt geblieben, sondern auch auf eine niedrigere Ebene herabgesunken. Die Konstruktion materialer Exklusion wird im ersten Teil des Abschnitts besonders sichtbar. Nach 'E'temād as-Saltānehs Meinung werden seiner Gruppe und ihm bestimmte Rechte vorenthalten. Er fühlt sich in eine asymmetrische Beziehung verwickelt, in der er und seine Gruppe als Außenseiter und Fremde misshandelt werden.

Der Grund für diese asymmetrische Innen-/Außen-Differenz steckt für ihn in den Verhaltensweisen und Eigenschaften der eigenen Gruppe. Der eigenen Gruppe werden symbolische Beschreibungen zugeschrieben, die grenzziehende Qualität haben. Die Mitglieder der eigenen Gruppe werden aufgrund diskreditierender Eigenschaften wie „Opportunismus“ und „Minderwertigkeit“ aus der Sphäre der Zugehörigkeit ausgegrenzt: Wegen eigener Mängel und Unzulänglichkeiten werden sie benachteiligt behandelt. Die Erfahrung sozialer Fremdheit ist in diesem Fall nicht durch die Machtausübung der Machtinhaber bzw. des Fremden begründet, sondern folgt aus der Ohnmacht bzw. Charakterschwäche des Eigenen.

---

<sup>75</sup> Hier spricht der Autor vom britischen Minister Sir Drummond Wolff. Aufgrund seiner Verhandlungen wurde auf dieser Reise eine Lotteriekonzession einem britischen Unternehmer erteilt. Zudem beantragte Wolff für einen seiner Bekannten (Major Gerald Talbot) das Monopol für die Herstellung, den Kauf, Verkauf und Export von Tabak im gesamten Staatsgebiet Irans. Diese Konzession, die als Tabak-Regie bekannt wurde, entpuppte sich für die Iraner als ein Wendepunkt, an dem sich der erste größere Widerstand gegen eine Entscheidung des absolutistischen Herrschers Nāṣer ad-Dīn Šāh entwickelte (vgl. Keddie 1966: 3).

Auf dem privaten Landsitz der Königin, Osborne House, auf der Isle of Wight, wartet die iranische Gesandtschaft, um von der Königin ein Ehrenzeichen zu erhalten:

„Die Königin verlieh uns eigenhändig den Orden. Daraufhin küssten wir ihr die Hand. Die Königin ist klein. Als sie mir das Ehrenzeichen um den Hals legen wollte, wollte ich höchst ungern in Anwesenheit des Schahs auf die Knie gehen. Ihre Hand reichte mir nicht bis zum Nacken. Der Anblick war sehr lustig. Der Schah befahl, ich solle mich bücken. Daher bückte ich mich. Die Königin legte mir den Orden an. Keineswegs hätte ich mir gedacht, dass die Engländer, die niemals zuvor die Fremden [*aḥādī az ḥāreḡeh*] ein Ehrenzeichen verliehen haben, uns einen Orden geben würden.“ (S. 654).

Durch sein Verhalten will 'E'temād as-Saltāneh seinen Anspruch auf Akzeptanz und Anerkennung der Gleichwertigkeit aufrechterhalten. Somit will er die herrschende Asymmetrie, die er in Bezug auf die politischen Interaktionen wahrnimmt, bestreiten und abweisen. Formulierungen wie: „Als sie mir das Ehrenzeichen um den Hals legen wollte, wollte ich höchst ungern in Anwesenheit des Schahs auf die Knie gehen.“, sind als Ausdruck jener Nichtakzeptanz zu verstehen. Sie signalisieren die Zurückweisung eines Normalitätsanspruchs, der sich mit der gegenwärtigen asymmetrischen Beziehung verbindet: Es ist durchaus nicht normal, dass Oben-/Unter-Unterscheidungen bzw. Innen-/Außen-Differenzen existieren.

### 3.3.2.2. *Mischfälle*

Einige wenige Mischfälle in 'E'temād as-Saltānehs Reisetagebuch sind Zusammensetzungen sozialer und kultureller Fremdheit, wobei in allen Fällen kulturell Unvertrautes symbolisch exkludiert wird. Die Fremdheitsformulierungen in diesen Fällen treten ausschließlich in Gestalt von Selbstexklusionen hervor. Wieder steht das Eigene im Mittelpunkt der Konstruktion. Auf der einen Seite steht die inkommensurable Unvertrautheit, das fremde, unvertraute und der Wirklichkeitsordnung inkongruente Verhalten des Eigenen, auf der anderen Seite wird das Eigene zum Fremden, indem es aus der gemeinsamen Sphäre der Zugehörigkeit symbolisch ausgegrenzt wird:

„Keiner der Begleiter nahm Rücksicht auf diese besondere Nacht [den 20. Ramadan]. Sie tranken ausgiebig vom Wein des Moskauer Statthalters, da es eben umsonst war. Den Vorrang leistete der Großkanzler, der das Trinken in der Öffentlichkeit eröffnete.“ (S. 642).

Der iranische Großkanzler wird hier zum Fremden, da er sich entgegen der vertrauten Normregelungen verhalten hat. In der Nacht zum 21. Ramadan trauern die Schiiten um ihren ersten Imam, 'Alī ibn Abī Ṭālib, der durch einen Schwertstich ums Leben gekommen ist. Hier

nimmt jedoch keiner aus der Gesandtschaft Rücksicht auf diesen hochgeschätzten Abend, an dem die Gläubigen sich zurückziehen, sich dem Gebet und der Trauer widmen und vor allem auf weltliche Genüsse verzichten. 'E'temād as-Saltāneh verachtet und diffamiert die Handlungen seiner Mitreisenden und beschuldigt sie des Opportunismus und der Prinzipienlosigkeit. Zudem wird hier die Abweichung der iranischen Delegation als eine kognitive Divergenz und zur vertrauten Sinnordnung als inkommensurabel dargestellt.

Am Tag danach begegnet der Autor einem höchst erstaunlichen Anblick, den er sarkastisch beschreibt:

„Ich war zum königlichen Mittagessen anwesend. Es war ein erstaunlicher Anblick. Die Anhänger des Schahs saßen alle auf ihren Gebetsteppichen und rezitierten den Koran, um ihr gestriges Verhalten zu sühnen. Unmittelbar nach dem Gebet in der Mittagszeit, da anscheinend das Moskauer Wasser zu ungenießbar ist, haben sie gezwungenermaßen wieder Wein trinken müssen.“ (S. 642).

Als E'tamad al-Saltaneh zum Mittagessen den Saal betritt, verwundert ihn die Aussicht der betenden Anhängerschaft des Schahs besonders. Alle haben sich auf ihre Gebetsteppiche begeben und wollen anscheinend ihre unruhigen Gemüter besänftigen, indem sie beten und den Koran rezitieren. Nach dem Mittagsgebet jedoch kehrt wieder alles zum vorherigen Muster zurück. Wegen der schlechten Qualität des Wassers in Moskau haben sie keine andere Wahl und müssen daher Wein trinken. Auch hier wird sowohl von kulturellen als auch sozialen Grenzen Gebrauch gemacht. Die kognitive Unvertrautheit ist eine Verhaltensweise, die als inkommensurables Element vertraute Sinnelemente der eigenen Ordnung in Frage stellt. Sozial fremd sind die heuchlerischen Anhänger des Schahs, die von Seiten des Verfassers degradiert und grenzziehend ausgeschlossen werden.

### **3.3.3. Zusammenfassung**

Nahezu alle Werke des Genres Reisebericht aus dieser Periode sind durch eine inhaltliche Doppelsichtigkeit gekennzeichnet. Einerseits sind ihre Autoren bestrebt, ihre Leserschaft über die Umstände und Verhältnisse europäischer Länder und Kulturen zu informieren, zum anderen beschränken sie sich aber nicht auf die Abfassung von Sachbüchern. Vielmehr versuchen sie, das Publikum durch die Vermittlung ihrer eigenen, persönlichen Erlebnisse und Erfahrungen in die Lage zu versetzen, diese so intensiv wie möglich nachzuempfinden (vgl. Fragner 1979: 48). Die Asymmetrie und Disparität zwischen dem eigenen Zustand in der Heimat und in den besuchten Industrieländern regten die Reisenden an, die Lage im eigenen Land kritisch zu hinterfragen. Die Selbstreflektion im Text wirkt sehr aufklärend und erzeugt

wiederum Anregungen beim Leser. Diese Eigenschaften, aufklärende Informationen und der Erlebniswert (vgl. ebd.), sind ein Hauptmerkmal persischer Reiseliteratur am Ende des 19. Jahrhunderts.

Auch in sprachlicher Hinsicht waren in den Reisetexten sichtbare Veränderungen zu erkennen. Ihr Schreibstil nahm freiere und ungezwungenere Züge an. Die schlichte, unkomplizierte und populäre, bisweilen sogar vulgäre Schreibweise war sicherlich eher geeignet, die Erlebnisberichte des Autors für eine breitere Leserschaft direkter erfahrbar zu machen, „als der traditionsreiche, für die gehobene persische Prosa seit altersher verbindliche, weitschweifige Kanzleistil“ (Ebd.).

Auch in ausgewählten Reisebeschreibungen dieser Periode sind gleiche Spuren der Vereinfachung und Subjektivierung des Schreibstils zu beobachten. Abgesehen von formalen Umwandlungen ist inhaltlich in Moḥammad Ḥasan Ḥān 'E'temād as-Saltānehs Aufzeichnungen ein Wandel zu sozialer Fremdheit bzw. struktureller Asymmetrie zu beobachten.

Hierbei dürfen jedoch der Zeitpunkt und die persönliche sowie sozialhistorische Lage, in der er sein Tagebuch verschriftlicht hat, nicht unbeachtet gelassen werden. Bei ihm handelt es sich um seine vierte Reise nach Europa. Insofern erscheint ihm vieles nicht mehr unvertraut und kurios. Daher gibt es nur wenige unvertraute Fälle, die entsprechend kurz und knapp gefasst werden. Die meiste Beachtung wird Situationen sozialer Fremdheit geschenkt. Als Staatsmann eingebettet in eine Delegation ist er auf einer staatlich-öffentlichen Reise. Es ist äußerst nachvollziehbar, dass ihm mehr soziale als kulturelle Fremdheiten als erwähnungswürdig erscheinen.

Zu einem prekären sozialhistorischen Zeitpunkt, in der „the Great Game“ begonnen hatte, wird allmählich auch eine strukturelle Asymmetrie in der Iran-Europa-Beziehung relevant, deren Thematisierung in den Tagebuchaufzeichnungen Moḥammad Ḥasan Ḥāns äußerst sichtbar wird. Die Hervorhebung dieser Asymmetrie und dementsprechend die erfahrene soziale Fremdheit dominieren die Abhandlungen Moḥammad Ḥasan Ḥāns auf seiner letzten Europareise.

Während wir es bei Ḥāğ Sayyāḥs Reisebericht mit einer Art positiver Fremdheit (die Verkopplung kompatibler Unvertrautheit mit symbolischer Exklusion: das Eigene wurde denunziert und das Fremde wurde als Alternative hervorgehoben) zu tun hatten, wird hier einer negativen Fremdheit Nachdruck verliehen. Moḥammad Ḥasan Ḥān bemängelt seine eigenen Landsleute und macht sie für die Asymmetrie und das diskriminierende Verhalten der Europäer verantwortlich. Er erfährt soziale Grenzen sowohl zwischen sich und den Europäern

als auch zwischen sich und seinen eigenen Landsleuten. Situationen, wo er doppelte Fremdheit erlebt und das Eigene sogar mehr als das Fremde symbolisch erniedrigt und herabwürdigt, werden häufiger thematisiert.

Darüber hinaus übt Ḥāǧ Sayyāḥ in seinem Europabericht zwar nur in wenigen Punkten, aber dafür umso heftiger Kritik an der europäischen Gesellschaft (i. e. die moderne Waffenindustrie und die Doppelmoral europäischer Staaten), aber in 'E'temād as-Saltāneh ist die erfahrene Fremdheit mehr oder weniger die eigene Fremdheit, dazu bilden Selbstexklusions- und Selbstkritik die Hauptfremdheitskonstruktionen.

Auch im Hinblick auf Russland hat sich in dieser Epoche einiges verschoben. Ḥāǧ Sayyāḥ betrachtet Russland als ein Nachahmungsmodell, das zwar in letzter Zeit in vielerlei Hinsicht aufholen konnte, für den Iran jedoch ein geeignetes Vorbild ist, dessen Entwicklungsstand schon schwierig zu erreichen sein wird. Der Iran könnte die Rückständigkeit zu Russland jedoch eher aufholen als die zu Europa.



# **Kapitel III.        Dritte Periode (1896-1907)**

## **Die Regierung Mozaffar ad-Dīn Šāh und die Konstitutionelle Revolution**

Nach dem tödlichen Attentat auf Nāṣer ad-Dīn Šāh trat sein Sohn, Mozaffar ad-Dīn Šāh, seine Nachfolge ein. Der chronisch kranke und charakterschwache Mozaffar ad-Dīn Šāh war während seiner Herrschaftszeit viel weniger als sein Vater imstande, souverän zu handeln und seine Autorität aufrecht zu erhalten. Auch er vermochte es nicht, die Interessen des Landes aus der Sicht weiter Teile des Volkes effektiv zu wahren, auch nicht gegen die Einmischung Großbritanniens und Russlands in die Regierungsgeschäfte bis hin zur Einflussnahme auf die Herrschernachfolge. Vielmehr versuchte er, persönlich von diesen Umständen finanziell zu profitieren (vgl. Tohidipur 2012: 180). Die Konzessionsvergabe spielte auch in seiner Regierungszeit zur Abdeckung ausstehender Staatsfinanzen eine wichtige Rolle. Wie bereits in der Zeit Nāṣer ad-Dīn Šāhs zu beobachten war, machten sich Russland und Großbritannien gegenseitig Konkurrenz. Handelsabkommen garantierten russischen Kaufleuten ungehinderten Marktzugang, wobei sie der iranischen Rechtsprechung nicht unterworfen waren. Auch der englischen Regierung wurden weitgehende Handelskonzessionen eingeräumt, „so letztlich auch das Recht auf Einrichtung von Bergwerken, Fabriken und landwirtschaftlichen Betrieben sowie den daraus abzuschöpfenden Gewinn, wodurch der Iran seine durch Ressourcen gestützte unabhängige Wirtschaftskraft fast gänzlich verlor“ (ebd., 179).

Um für den Schah extravagante Reisen nach Europa finanzieren zu können, beantragte sein Premierminister Amin al-Saltaneh zwei Darlehen von der russischen Regierung. Das erste im Jahr 1900 und das zweite zwei Jahre später 1902. Das erste verpflichtete den Iran, all seine Schulden in Großbritannien zu begleichen und des Weiteren ohne Russlands Einwilligung keine weiteren Darlehen in anderen Ländern aufzunehmen. Mit der Beantragung des zweiten Darlehens verpflichtete sich die iranische Regierung, Russland bestimmte wirtschaftliche Konzessionen zu gewähren (vgl. Keddie 1999: 52). Aufgrund der hohen Schuldensummen und der extensiven Ausgaben der iranischen Regierung wurden die russischen Hilfszahlungen innerhalb von fünf Jahren (1900-1905) vollständig ausgegeben. Ohne das Wissen Russlands sicherten sich die Briten durch Konzessionen die Ausbeutung der iranischen Ölreserven, die

der britische Unternehmer William Knox D'Arcy erworben hatte (vgl. Ettehadie Nezam-Mafi 2012: 335).

Die zunehmende Präsenz ausländischer Einflüsse in Wirtschaft und Politik und die mangelhafte Entwicklung der Lebenssituation im Land führten zu steigendem Unmut in weiten Teilen der Bevölkerung. Protestbewegungen, deren Vorläufer bereits beim Tabakprotest zu sehen waren, führten in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts zu folgeschweren und radikaleren Formen von Aufruhr. Unterstützt durch viele Geistliche (die iranische Volksbewegung war schon immer vom Schiismus und die ihm zugrundeliegenden politisch-ethischen Grundsätze geprägt) und getragen von den Kaufleuten in Bazar, den Intellektuellen und einer neu entstandenen Bürgerschaft kamen die Proteste nicht zur Ruhe. Die Forderungen gipfelten hauptsächlich in der Einführung eines Parlaments sowie der Ausarbeitung und Verabschiedung einer Verfassung (vgl. Steinbach 2005: 248).

Diverse Gruppen, die sich an den Protestbewegungen beteiligten, hatten zwar viele gemeinsame Interessen (die Gruppen der Geistlichen und der Bürgerlichen wollten beide den ständig wachsenden Einfluss europäischer Mächte im Land abwehren), andererseits war ihr Bündnis nur bedingt tragfähig.

„[...] da sich jenseits dieser Gemeinsamkeiten Unterschiede hinsichtlich Modernisierung des Landes aufgetan haben. So ist die Teilnahme der ‚*ulama*‘ an der Protestbewegung gegen das kadscharische Regime zumindest mitbestimmt gewesen durch die Furcht von Privilegien (etwa im Bereich des Erziehungswesens), die sie von dem zaghaften Reformversuchen der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts bedroht sahen.“ (Ebd., 249).

Trotzdem führten die permanenten Unruhen und weit verbreiteten Demonstrationen im Land dazu, dass im August 1906 vom König der Befehl gegeben wurde, ein Parlament einzuberufen (*Majlis*) und allgemeine Wahlen durchzuführen. Die Parlamentswahlen fanden unmittelbar danach im Oktober 1906 statt, als der König bereits im Sterbebett lag und Vorkehrungen für seinen Tod getroffen wurden, um einen Rückfall in früheren Umständen zu verhindern. Genau fünf Tage vor seinem Tod im Januar 1907 unterschrieb Moẓaffar ad-Dīn Šāh die erste Verfassung des Iran.

Mit der Verfassungsrevolution zeigte sich vor allem die Notwendigkeit, das Verwaltungswesen zu reformieren. Daher wurden verschiedene Gesetze verabschiedet, unter anderem um neue Verwaltungsbereiche zu schaffen und persönliche Bereicherung zu unterbinden. Diese gesetzlichen Bestimmungen konnten jedoch infolge des Auseinanderbrechens der konstitutionellen Bewegung nicht umgesetzt werden<sup>76</sup> (vgl. Devos

---

<sup>76</sup> Über die Einzelheiten zum Verlauf der Konstitutionellen Revolution und zu ihren Nachwirkungen siehe: Katouzian, (2011).

2006: 40). Sie schufen allerdings eine Rechtsgrundlage, auf der die späteren Reformen der Pahlavī-Zeit aufbauten.

## **1. Europareiseberichte in der dritten Periode**

Bert Fagner charakterisiert die iranischen Reiseberichte in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts gegenüber den älteren Berichten in dem er ihren „weitreichende[n] Verlust an Naivität und Unbedarftheit“ (Fagner 1979: 36) hervorhebt. Damit argumentiert er, dass die späteren Berichte mehr seriöse und sachliche Informationen aus eigener Anschauung zu bieten hatten. Überschwängliche Gefühlsäußerungen wie Erstaunen oder Begeisterung unterließen die Autoren meistens aus gutem Grunde: „Wären sie doch geeignet gewesen, den Autor vor einem sachkundigen Publikum als Neuling bloßzustellen.“ (Ebd.).

Das Schwinden der Naivität gegenüber früheren Gesandtschaftsberichten zeigt sich auch an den politischen Informationen der Autoren. Eigene Missstände werden zunehmend reflektiert und die Akzentuierung verlagert sich auf die Fremdheit des Eigenen. Moderne, stilistische Strategien werden immer mehr angewendet, so dass den Reisebericht als ein modernes, literarisches Genre, mehr Beachtung geschenkt wird. Das Bild des Reiseberichts als ein Informationsmittel schlechthin, der Neuigkeiten aus dem Ausland vermittelt, wurde nun mit komplizierteren Thematiken assoziiert.

Die für diesen Abschnitt ausgewählten Europareiseberichte sind zwei der bedeutungsvollsten Berichte ihrer Zeit, deren Verfasser hochrangige Staatsmänner sind. Trotz ihrer beider Nähe zum Hof vertreten die Berichterstatter in gewisse Thematiken unterschiedliche Perspektiven und zeigen unterschiedliche Relevanzaspekte auf. Interessanterweise weisen sie in ihrer Unterschiedlichkeit aber auch auf viele Momente der Einheit, die auch ein Zeichen ihres gleichen, sozialpolitischen Erfahrungsrahmens ist.

Die Europareiseberichte von Zāhīr ad-Douleh, der Schwiegersohn Nāṣer ad-Dīn Šāhs und Z̤ell as-Soltān, der Bruder Moẓaffar ad-Dīn Šāhs, werden im Folgenden textanalytisch behandelt und ausgewertet.

## **1.1. Der Europareisebericht von Zāhīr ad-Douleh (1900/1317)**

Zāhīr ad-Douleh begleitet auf dieser Reise Moẓaffar ad-Dīn Šāh nach Europa. In diesem Reisebericht, der um die Wende zum 20. Jahrhundert geschrieben wurde, wird viel über den Aufruhr in der iranischen Gesellschaft vor der konstitutionellen Revolution (1906/1907) geschrieben. Trotz seines hohen Ranges an Moẓaffar ad-Dīn Šāhs Hof, bleibt seine Erzählung, anders als andere Erzählungen, stets kühn und kritisch. Aus einer Vergleichsperspektive kritisiert er unerbittlich im Hinblick auf die modernen Verhältnisse in Europa die herrschende Gesellschaftssituation im Iran. Auf der anderen Seite steht er einer vollständigen Akkulturation und Verschmelzung mit der europäischen Kultur mit Skepsis gegenüber.

Zāhīr ad-Doulehs Reisebericht kann zwar als staatlicher und öffentlicher Bericht eingeordnet werden, darin erkennt man allerdings auch durchaus private Momente, deren Schilderung sich deutlich von dem üblichen amtlich-trockenen Schreibstil lösen. Den Informationsgehalt des Berichtes verdanken wir dem Motiv des Reisens. Moẓaffar ad-Dīn Šāhs Reise nach Europa fand auf Grund gesundheitlicher Gründe statt. Die Genesung sollte in einem Ferienhaus nahe Paris erfolgen. Daher fanden politisch-diplomatische Begegnungen mit europäischen Staatsmännern zwar statt, wurden aber sehr begrenzt, kurz und möglichst informell gehalten. Die Form des Reiseberichts ähnelt demnach weniger den üblichen staatlichen Berichten, die vielmehr eine Darstellung der Reise im Stil der Reportage und diplomatischen Begegnungen sind. Trotz der Präsenz einer Delegation, die Moẓaffar ad-Dīn Šāh auf dem Weg der Genesung begleitet hat, gibt es gegenüber der gängigen Staatsberichterstattung Unterschiede. Zāhīr ad-Doulehs Bericht ist eine unprätentiöse Abhandlung, die es oftmals schafft, ohne jede Umschweife dem Leser die Reise nach Europa zu vermitteln. Trotz seiner einzigartigen thematischen sowie formalen Eigenschaften ist Zāhīr ad-Doulehs Bericht kaum in kultursoziologischen Forschungsarbeiten berücksichtigt worden, wahrscheinlich weil er als Begleitung von Moẓaffar ad-Dīn Šāh stets von seiner Präsenz und dessen Reisenarrationen überschattet wurde.

### **1.1.1. Autor-Akteur**

‘Alī Ḥān (1864-1924) stammt aus einer aristokratischen Familie des kadscharischen Turkmenenstammes. Sein Vater sowie sein Groß- und Urgroßvater besetzten als Stammesälteste hochrangige staatliche Ämter. Mit elf Jahren verlor er seinen Vater und

wurde gleich danach dem Schirazer Gelehrten und Dichter Mīrza Ṣafā'ī, anvertraut. Daraufhin wurde er in den Hofstaat Nāṣer ad-Dīns aufgenommen und erhielt schon zwei Jahre danach (1878) den Titel seines Vaters Ṣahīr ad-Douleh. Zudem trat er auch als dessen Nachfolger als Hofzeremonienminister im Rang eines Wesirs an (vgl. Fragner 1979: 123). Schon im Alter von sechzehn Jahren wurde er mit einer der Töchter von Nāṣer ad-Dīn Šāh vermählt.

Ein flüchtiger Blick auf Ṣahīr ad-Doulehs Lebenslauf lässt ihn als typischen Höfling seiner Zeit erscheinen. Er besaß eine vornehme Herkunft, eine gute traditionelle Bildung, erbte Rang, Amt und Titel seines verstorbenen Vaters und war vor allem mit dem Schah verschwägert. Diese Eigenschaften bildeten die Voraussetzung für viele Hofkarrieren jener Epoche, deren Träger sich vor allem durch „kultiviertes Wohlleben, Sinn für Luxus und raffinierten, kostspieligen Zeitvertrieb, materiellen Wohlstand, fortwährende Verstrickung in Hofintrigen und oft weitreichende Verständnislosigkeit für die Probleme des Staates“ (ebd.) auszeichneten.

Doch Ṣahīr ad-Doulehs Leben wurde durch seinen Weg, den er gewählt hatte, stark beeinflusst. Auch seine sozialpolitische Zukunft wurde durch diese Entscheidung maßgeblich bestimmt. Er wurde Mitglied eines zu jener Zeit größten und meist geachteten Konvente des Ne'matollahī-Darvīšs in Teheran. Angeblich war Zahir al-Dowhleh zunächst im Auftrag Nāṣer ad-Dīn Šāhs in den Orden eingetreten, wahrscheinlich sogar um für den Schah Informationsdienste zu leisten (vgl. Afšār 1975/1353: 309). Sehr bald wurde er zu einem begeisterten Anhänger und schaffte es in den engsten Freundeskreis des Ṣafī 'Alī Šāh selbst. Daraufhin ernannte der Qoṭb (Ṣafī 'Alī Šāh) Ṣahīr ad-Douleh zum „*Meṣbāh al-Valayah*“ (das führende bzw. den Wegweisende Licht) (vgl. ebd., 14) und erteilte ihm den Rang eines hochrangigen Scheichs. Die gegenseitige Freundschaft zwischen ihnen nahm dermaßen zu, dass Ṣahīr ad-Douleh zum Nachfolger des Qoṭbs ernannt wurde (vgl. Fragner 1979: 124).

Im Jahr 1900 stellte Ṣahīr ad-Douleh kurz nach der Übernahme der Ordensführung eine neue Organisation innerhalb des Ṣafī 'Alī Šāh-i Ordens vor, nämlich die „Brüdergemeinde“ [*Anğoman-e Oḥovvat*]. Die Brüdergemeinde sollte einen Beitrag zu Ṣahīr ad-Doulehs Vorliebe für freimaurerische Organisationen leisten. Zudem diente sie als ein Bündnis zwischen der Šūfī-Tradition und Elementen des Freimaurertums mit konstitutionalistisch-demokratischem und ausdrücklich sozialpolitisch geprägtem Programmen. Durch die Gründung der Brüdergemeinde schaffte es Ṣahīr ad-Douleh, eine historische Innovation einzuführen, indem er Mystik mit sozialer Praxis in Verbindung brachte und die Šūfis aus

dem „stillen Winkel des Konvents in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens versetzte“ (Şafā'ī 1965/1344: 139).

Ziel dieser Gemeinde war es, vor allem hochrangige Persönlichkeiten aus der Öffentlichkeit, aber auch vom Hof im Kontext einer kultivierten Bildung mit Konzepten wie Brüderlichkeit, Humanität und sozialer Verantwortung vertraut zu machen und für eine anti-absolutistisch gerichtete Einstellung innerhalb der Gemeinde zu sorgen (vgl. ebd.).

So gesehen verdankt Ẓahīr ad-Douleh die Hochachtung seiner Zeitgenossen nicht nur seinem hohen Rang als Hofzeremonienminister und auf Grund des Ansehens, den er als Qoṭb des Safi Ali Shah-i Konvents genoss. Ẓahīr ad-Doulehs besondere Charakteristik war es, Diskretion gegenüber diesen beiden wesentlichen, in der Regel gegensätzlichen Polen seines Lebens zu wahren. Zudem hat er immer seine sozialpolitischen Aktivitäten und seine kritische Haltung gegenüber der zeitgenössischen, gesellschaftlichen Lage Irans aufrecht erhalten, indem er permanent als sozial und konstitutionalistisch geprägter Regionalpolitiker, und als Mitglied des Hofes, durch sein konsequentes Verhalten die absolutistische Herrschaftsform der iranischen Gesellschaft in Frage stellte.

Ẓahīr ad-Douleh genoss während seiner Lebenszeit ein großes Maß an Popularität. Bert Fragner betont in seinem Beitrag zu Ẓahīr ad-Douleh:

„Es scheint, als habe sich Ẓahīr ad-Douleh verpflichtet gefühlt, seine Statthalterfunktionen stets in Einklang mit den religiösen und politischen Grundlagen seiner *tariqa* beziehungsweise des *Anjuman-i Ukhuwwat* wahrzunehmen.“ (Fragner 1979: 127).

Seine Vielseitigkeit manifestierte sich auch in seinen anderen Schriften. Das beträchtliche Werk, das von Ẓahīr ad-Doulehs erschienen ist, gibt deutliche Hinweise auf den komplizierten Charakter des Autors. Darunter sind vor allem seine Abhandlung *Ġantāyī şafā*, sein Tagebuch aus dem Jahr 1906, sein Reisebuch nach Europa (1900) sowie eine erhebliche Anzahl an Briefen, Berichten, Telegrammen und ähnlichen Schriftstücken zu nennen.

Die Bedeutung von Ẓahīr ad-Doulehs Schriften ergibt sich nicht nur hinsichtlich ihrer historischen Relevanz. Neben den Ereignissen während der iranischen Verfassungsrevolution und der Entstehung und dem Wirken der ersten regionalen Volksvertretung in der Geschichte Irans, offenbaren sie uns gleichzeitig Gegensätze, Ambiguitäten, Kontingenzmomente, Brüche und Inkommensurabilität innerhalb der iranischen Gesellschaft. Sogar die Hauptfiguren in Spitzenpositionen wie Ẓahīr ad-Douleh sind von dieser Situation betroffen.

### 1.1.2. Die Analyse

#### 1.1.2.1. Kulturelle Fremdheit

In Ṣahīr ad-Douleh's Reisebericht<sup>77</sup> erscheinen die Kategorien kultureller Fremdheit zumeist in Kombination mit anderen Fremdheitstypen, mit anderen Worten: Die Fremdheitserfahrung ist hier zusehends mit einer asymmetrischen Dimension verknüpft und weist somit auf die einseitige Verteilung der Definitionsmacht sowie die Verbindung mit Überlegenheits- und Superioritätserfahrungen hin.

Obwohl Mischformen sowohl analytisch im Mittelpunkt stehen als auch häufig vorkommen, sollen dennoch ergänzende Erkenntnisse zu den wenigen einfachen Formen kultureller Fremdheit angeführt werden.

##### A. Kompatible Unvertrautheit

Was Ṣahīr ad-Douleh im nächsten Abschnitt generell an Europa verwunderlich findet und im Gegensatz zu den Gegebenheiten im Iran wahrnimmt, ist das Verhalten des Königs gegenüber seinen Untertanen:

„In farang ist es nicht wie im Iran. Es ist sogar möglich, dass der König dicht neben einem Oberleutnant sitzt. Die Könige sitzen selten allein in der Kutsche, was im Übrigen kein schlechter Brauch ist.“ (S. 115).

Hier ist die konstituierte kulturelle Grenzziehung zwischen Europa und dem Iran als zwei differenzierten Kulturräumen nicht besonders stark verdichtet, denn am Ende des Paragraphen bezeichnet der Autor den europäischen Gebrauch sogar als aneignungswürdig und in die eigene Ordnung übertragbar. Im Iran ist der Rang des Königs mit keinem anderen vergleichbar, daher steht eine Kutsche im alleinigen Besitz des Schahs und keiner darf ihn begleiten. Die Situation, dass ein Oberleutnant den König auf seiner Fahrt begleitet, gefällt dem Verfasser außerordentlich und wird deshalb im Bericht erwähnt. So eine Handlung macht den König erreichbarer, irdischer und sympathischer. Der absolute Status des Königs wird damit relativiert und er erscheint der Bevölkerung gegenüber zugänglicher.

##### B. Ambivalente Unvertrautheit

In dem vorliegenden Reisebericht wird keine Fremdeitskonstruktion als ambivalent thematisiert. Die kulturellen Grenzen verdeutlichen entweder kompatible oder

---

<sup>77</sup> Die zitierten Textauszüge aus Ṣahīr ad-Douleh's Reisbericht sind eigene Übersetzungen der persischen Originalausgabe „*Safarnameh Ṣahīr ad-Douleh hamrāh-e Naṣer ad-Dīn Šāh be farang*“ (1996/1371), die jeweils mit der entsprechen Seitenzahl angegeben worden sind.

inkommensurable Unvertrautheiten. Ṣahīr ad-Douleh's Auffassungen verweisen dezidiert und akzentuiert auf bestimmte Fremdheitszustände als kompatibel oder inkommensurabel. Doppelsinnige und ambivalente Haltungen, wie bei früheren Reiseberichterstatern zum Teil zu finden waren, sind bei Ṣahīr ad-Douleh eine Seltenheit. Er ist sich über Phänomene, die ihm aufnahmewürdig erscheinen, und solche, bei denen das nicht der Fall ist, vollkommen im Klaren. Seine Ansichten zu unüberbrückbaren Hindernissen und integrierbaren Elementen in die eigene Wirklichkeitsordnung sind deutlich, prägnant und seiner Ansicht nach nicht hinterfragbar.

### *C. Inkommensurable Unvertrautheit*

Als sich Ṣahīr ad-Douleh von Moẓaffar ad-Dīn Šāh verabschiedet hat, um einige Tage in Paris zu verbringen, will sich der Schah vergewissern, dass sich sein Minister, auch wenn er sich getrennt von ihm aufhält, wie ein pflichtbewusster Staatsmann verhält:

„Habe meine Hoheit vergewissert, dass ich mich in Paris entsprechend der königlichen Begleitung verhalten werde und nichts Unangebrachtes anstellen werde. Auch meine Kleidung würde ich natürlich nicht [in europäische Kleidung] wechseln.“ (S. 156).

Mit der Aufforderung, nichts Unangebrachtes zu unternehmen, und die eigene nationale Kleidung zu tragen, bezieht sich der König implizit auf die bestehende Grenze zwischen der eigenen und der fremden Ordnung. Mit der Hervorhebung der Grenze wird klargestellt, dass die anderen nicht die Ordnung der eigenen sozialen Wirklichkeit teilen. Ihre Bedeutungszusammenhänge sind für ihn unverständlich und fremd bzw. ihre Fremdheit muss stets bewahrt werden, denn die Aufrechterhaltung dieser Innen-Außen-Grenze stärkt nach außen die Differenz und nach innen die Identität. Ein ehrenvoller und wahrhafter Iraner sollte also auch in seinem Äußeren mit seiner Nationalität im Einklang sein.

Die Beibehaltung iranisch-traditioneller Kleidung und die Verweigerung, sich äußerlich - in Form westlicher Kleidung - mit den Europäern zu identifizieren, bleibt als ein inkommensurabler Aspekt im gesamten Reisebericht relevant:

„Jedes Mal, wenn ich einen Iraner sehe, der zum Adel gehört und einen Farangi-Hut aufgesetzt hat, werde ich höchst aufgebracht.“ (S. 185).

Die Wut und die Aufgebrachtheit denjenigen gegenüber, die zur Elite gehören und einen europäischen Hut aufsetzen, zeigt die Inkommensurabilität dieser Fremdheitskonstruktion für Ṣahīr ad-Douleh, besonders im Fall von Angehörigen der Elite. Die Aufnahme europäischer Kleidung in die Alltagsroutine der iranischen Gesellschaft ist seit der Einführung der neuen Ordnung zur Herrschaftszeit von Fath 'Alī Šāh höchst kontrovers und umstritten gewesen.



Während Personen wie Mīrza Šāleḥ die Ambivalenzen des Themas aufgreifen, steht einige Jahrzehnte später ihre Ausgrenzung aus der Sphäre des Vertrauten für Zāhīr ad-Douleh außer Frage. Er als Repräsentant der iranischen Regierung und als hochrangiger Staatsmann, aber auch als „aufrechter und wahrhafter Iraner“, darf sich seiner Identität nicht berauben lassen. Des Weiteren lassen sich die Grenzen der Zugehörigkeit und der Geltungsanspruch gemeinsamer Wirklichkeitsordnung zu einer breiteren Sphäre erweitern, als Zāhīr ad-Douleh auf Personen mit ähnlicher kognitiver Zugehörigkeit stößt. Der Verfasser schildert seine Beobachtung auf einem Empfang in Paris:

„Der osmanische Botschafter war im Vergleich zu allen anderen anwesenden Europäern [*farangī-ha*] dort europäischer [*farangī-tar*] [angezogen]. Der Anblick tat mir unermesslich leid.“ (S. 239).

Wenn es sich um eine grenzziehende Gegenüberstellung mit den Europäern handelt, wird der osmanische Botschafter mit den Iranern in einer Gruppe gedacht, denn in Anbetracht dieser Fremdheitskonstruktion sind der Iran und das Osmanische Reich eine Gruppe, die sich gegenüber Europa auch als Gruppe definiert. Im Gegensatz zu Europäern werden die Gemeinsamkeiten mit den Osmanen hervorgehoben und als Eigenes interpretiert. Der Anblick des übertrieben europäisch angezogenen osmanischen Botschafters tut Zāhīr ad-Douleh deshalb besonders leid, weil er den Botschafter der Sphäre des Eigenen als zugehörig empfindet. Auch er sollte sich von europäischer Bekleidung fernhalten, denn auch er, genau wie die Iraner, hat seine eigene traditionelle Kleidung, die ihn auch entsprechend repräsentiert.

#### ***1.1.2.2. Soziale Fremdheit***

##### *A. Symbolische Exklusion*

Wie bereits erwähnt, wird die Fremdheitskonstruktion als einfache Form symbolischer Exklusion im Text besonders selten konstatiert. Symbolische Exklusion tritt mehrheitlich als Mischform in Kombination mit anderen Fremdheitsarten auf. Im Anschluss werden die prägnantesten Fälle im Fokus der Analyse gestellt.

Auf dem Heimweg und nicht sehr weit vom Heimatland entfernt, äußert sich Zāhīr ad-Douleh zum enormen wirtschaftlichen Wachstum der Stadt Baku:

„So, wie ich Baku beschrieben habe, sollte kein Zweifel bestehen, dass wir nicht einmal in hundert Jahren in der Lage sein werden, den heutigen Stand von Baku zu erreichen. Und wenn wir es dennoch schaffen würden, den Stand in Baku einzuholen, würde Baku schon längst Petersburg ebenbürtig sein.“ (S. 358).

Bettet man die jeweiligen Äußerungen in den Kontext des Reiseablaufs ein, wird deutlich, dass Ẓahīr ad-Douleh am Ende der Reise den Zustand Irans aus einer Vergleichsperspektive betrachtet. Indem er den Entwicklungsstand in Iran mit Baku und Bakus Lage wiederum mit St. Petersburg vergleicht, macht uns der Verfasser mit der mentalen Positionierung<sup>78</sup> dieser Räume in Bezug aufeinander bekannt. Die relative Positionierung dieser Städte zueinander ist eine Folge von Ẓahīr ad-Doulehs Reise in den letzten Monaten. Am Ende der Reise hat der Verfasser die Gelegenheit gehabt, sowohl Russland als auch Europa besichtigen zu können. Unmittelbar vor den Grenzen Irans begegnet er nun einer gutorganisierten, relativ fortschrittlichen Stadt wie Baku. Trotz geographischer Nähe scheint die Distanz zu Baku für Ẓahīr ad-Douleh unaufhebbar zu sein. Wenn es Iran dennoch eines Tages gelingen sollte, die Defizite aufzuholen, wird Baku in der Zwischenzeit weiter aufgeholt haben. Er würde dann dem heutigen St. Petersburg gleichwertig sein. Würde Ẓahīr ad-Douleh diese Liste fortführen, würde St. Petersburg im Vergleich zu den europäischen Städten einen niedrigeren Status aufweisen, denn an einer anderen Stelle im Text deutet er auf die inferiore Lage Russlands gegenüber Europa hin:

„In Wahrheit haben wir von heute an europäischen Boden [*farangestan*] betreten. Die zivilisierten Staaten erkennen Russland als kein allzu fortschrittliches [*ābād*] Land an.“  
(S. 145).

In Betracht dessen erreicht der Iran nicht einmal eine Mindeststufe an Entwicklung, um zu den relativ fortschrittlichen Ländern zugehörig zu sein. Genau genommen, exkludiert somit Ẓahīr ad-Douleh sein Heimatland von der Ebene der Zugehörigkeit gegenüber der Gruppe der entwickelten bzw. relativ entwickelten Länder und weist auf die dominierende Asymmetrie und die symbolische Exklusion Irans gegenüber dieser Beziehung hin.

### *B. Materiale Exklusion*

In seinem Reisebericht fühlt sich Ẓahīr ad-Douleh an keiner Stelle als Gegenstand exkludierenden Verhaltens, er ist selbst derjenige, der sich exkludierend verhält und Grenzmarkierungen hervorhebt. In offiziellen Gesandtschaftsberichten, wie bereits mehrmals thematisiert wurde, findet die Situation materialer Exklusion zumeist in Konfrontation mit politisch-öffentlichen Amtsinhabern und auf offizieller Ebene, z. B. in Versammlungen und auf Empfängen, statt. Zustände ähnlicher Art werden zwar vom Verfasser dargestellt und im Detail beschrieben, auf Erfahrungen materialer Exklusion wird allerdings kein Bezug genommen.

---

<sup>78</sup> Als Positionierung wird hier die Konstitution des Eigenen und des Anderen in Folge und innerhalb sozio-kulturell gerahmter Wahrnehmungsprozesse verstanden (vgl. Moebius 2008: 191).

### ***1.1.2.3. Mischformen: zur Verknüpfung sozialer und kultureller Fremdheit***

In Ẓahīr ad-Douleh's Reisebericht treten Fremdheitserfahrungen am häufigsten in Form von Mischkonstruktionen sozialer und kultureller Fremdheit auf. Hauptsächlich verfolgten die Konstruktionen zwei Grundmuster, die sich im Folgenden als zwei wesentliche Typen unterscheiden lassen.

i. Typ 1. Inkommensurable Unvertrautheit und symbolische Exklusion: Was ist das eigentlich Fremde, das Eigene oder das Fremde?

Häufig geschieht es, dass in einer Fremdheitsbeziehung etwas als inkommensurabel und unvertraut Wahrgenommenes auch symbolisch exkludiert wird. Werden die kulturellen Grenzen zwischen der eigenen und einer anderen Wirklichkeitsordnung als dermaßen unüberschreitbar und stark verdichtet wahrgenommen, dass man über eine inkommensurable Unvertrautheit spricht, ist es durchaus vorstellbar, dass in diesem Fall das kulturell Fremde auch von der Ebene der sozialen Zugehörigkeit exkludiert bzw. Gegenstand sozialer Grenzziehung und somit exkludierender Zuschreibung wird. Jedoch ist der springende Punkt in Ẓahīr ad-Douleh's Reisebericht nicht die vorhersehbare soziale Exklusion unvertrauter kognitiver Elemente der anderen Wirklichkeitsordnung, stattdessen werden hier sowohl das vermeintlich Eigene, das ursprünglich der eigenen Wirklichkeitsordnung zugehörig war, wie auch die inkommensurablen Elemente der fremden, anderen Sinn- und Wirklichkeitsordnung als unvertraut und nichtzugehörig eingestuft. Mit anderen Worten, das ursprünglich Fremde, das zuvor in der Ferne und in europäischen und demnach grundlegend unterschiedlichen Ordnungszusammenhängen erwartet wurde, hat sich nun in der eigenen und ehemals vertrauten Kulturkonstellationen vergegenwärtigt und ist auch dort vorzufinden.

Der erste Typ kombinierter Fremdheitserfahrungen in Ẓahīr ad-Douleh's Reisetext handelt somit vom Nichtzugehörig-Unvertrauten der zuvor vertrauten Wirklichkeitsordnung, aber auch eben dem erwarteten Fremden, nämlich bestimmten Elementen europäischer Sinn- und Deutungsmuster. Die inkommensurablen Sinnzusammenhänge, die in der Gruppe der Iraner verifiziert werden, sind gleichzeitig die Elemente, die in der europäisch-kognitiven Wirklichkeitsordnung als verwunderlich und zur eigenen Ordnung als extrem widersprüchlich bezeichnet werden. Beide Kategorien der beschriebenen Fremdheitskonstruktionen werden durch soziale Grenzen zum Gegenstand symbolischer Exklusion. Sie werden degradiert, nicht akzeptiert und erhalten einen niedrigeren Status.

Anders als bei der Darstellung kompatibler Fremdheit, nach der ein Gegenstand der Erfahrung als fremd, aber aneignungswürdig wahrgenommen wird, begegnet Zāhīr ad-Douleh zu Beginn seiner Reise, als er sich noch innerhalb des eigenen Landes befindet (die Delegation hat auf ihrer Reise nun Qaswin, eine Stadt südwestlich Teherans, erreicht), Situationen, mit denen er ehemals vertraute Beziehungen verbunden hat, die ihm nun als unvertraut und inkommensurabel erscheinen.

In einer ausführlichen Beschreibung porträtiert er eine Person, die auf der Route Qaswin-Rascht als Kutscher beschäftigt ist. Während diese Person iranische Gewänder trägt, verwendet sie in ihrer Konversation immerzu russischsprachige Wörter:

„Mein Erstaunen wurde zur Empörung und ich fragte mich, weshalb wohl ein Iraner sich derart seiner eigenen Landssprache gegenüber schämt, dass er sich ganz russisch [*rūs-maāb*] verhält, und sich nicht entsinnt, wie man Tinte [*morakkab*] in der eigenen Sprache bezeichnet.“ (S. 51).

Durch das Erstaunen, das sich im Nachhinein in Empörung verwandelt, unterstreicht der Verfasser die Erfahrung kultureller Grenzen, die er zwischen der eigenen und der anderen Wirklichkeitsordnung erkennt, die ihm zudem als unaufhebbar erscheinen (daher wird er auch durch die Situation so empört und aufgebracht). Das Inkommensurable ist für ihn die Aufnahme fremdsprachiger Wörter in die eigene Muttersprache. Das Fremde (in Gestalt Wörter fremder Sprachen) bildet hier eine dauerhafte Quelle der Identitätsbedrohung und muss daher vom Eigenen ferngehalten werden. Die jeweilige Person, die sich zudem wie ein Russe verhält, wird aus dem Kreis der Zugehörigen exkludiert, als ein Abweichler stigmatisiert und auch entsprechend behandelt. Im Text wird die Kennzeichnung „*rus ma'ab*“ (jemand, der russisches Verhalten imitiert) als Zeichen der Geringschätzung kommuniziert und somit gegenüber anderen Iranern als ungleichwertig präsentiert.

An einer anderen Stelle im Text schreibt er denjenigen, die sich in ihrer Konversation russischer Wörter bedienen, abwertende und abschätzende Eigenschaften zu:

„Im Großen und Ganzen hat sich die Lage der Menschen hier [Rascht] sehr gewandelt. Umso mehr verhalten sich die Leute wie die Russen [*rūs-maāb*]. In Konversationen befinden sich gewiss unter zehn Wörtern zwei russische. Manche wehren sich sogar absichtlich nicht dagegen. In Wortwechseln und Gesprächen wird offenkundig, wie sie ohne Ehre und Stolz [*bī-ġeyrat*] sind.“ (S. 65).

Die Erfahrung der Unvertrautheit ist hier sehr eng mit der Zuschreibung von Nichtzugehörigkeit verbunden. Hierbei ist kulturelle Fremdheit Anlass zur sozialen Grenzziehung geworden. Das Eindringen fremdsprachlicher Wörter in das eigene Sprachsystem sieht der Verfasser als ein erhebliches Potential der Identitätsbedrohung. Die

Gruppe, die in diese Fremdaufnahme einwilligt und sogar „absichtlich“ nichts dagegen unternimmt, ist von der Ebene der Zugehörigkeit ausgegrenzt. Ihr werden Eigenschaften wie Ehrlosigkeit und mangelhafter Stolz vorgeworfen, die zudem auf mangelhafte Bindung dieser Gruppe zum eigenen Land und zur eigenen Nation verweisen sollen.

Die ablehnende Haltung *Zahīr ad-Douleh* bleibt im Rahmen oberflächlicher Nachahmungen und blinder Imitationen im Verlauf der ganzen Reise bestehen. Die Aufnahme von Sinnelementen fremder Kulturen ist für ihn ein Tabu. In einem der Nachbarstädte Teherans begegnet ihm wieder eine Person, die sich in ihren Alltagshandlungen an den Russen orientiert:

„Ich fragte ihn, woher er stammt, darauf antwortete er, Qaswin. Aufgebracht sprach ich ihn an, warum er anstelle einer Begrüßung oder Verneigung wie die Europäer [*farangi-ha*] seinen Hut abnimmt. Ich riet ihm, niemals die Gewohnheiten seines Volkes zu verlernen. Als Entschuldigung deutete er an, dass die Russen häufig diesen Weg nehmen, da habe er sich ihre Angewohnheiten zu eigen gemacht. Ich fragte ihn, ob die Russen es ihm beigebracht haben, sich auf diese Weise zu verhalten. Als Antwort meinte er: ‚Nein, ich mache es selbst so‘. Daraufhin verdüsterte sich meine Miene umso mehr.“ (S. 52).

Der Ratschlag *Zahīr ad-Douleh*s, niemals den eigenen, vertrauten Gewohnheiten den Rücken zuzukehren, enthüllt die kulturellen Grenzen, die er als unüberwindbar betrachtet.

Die andere Seite der Erfahrung inkommensurabler Unvertrautheit und symbolischer Exklusion ist die Unverständlichkeit und Unüberschaubarkeit bestimmter Aspekte der europäischen Wirklichkeitsordnung. Während die kulturelle Unvertrautheit bei den eigenen Landsleuten mit Wut und Empörung ausgegrenzt wurde, ist sie in der weiten Ferne mit Unverständnis und Unglaublichkeit verknüpft. Die gleichen Themen, die in vorangegangenen Reiseberichten früherer Perioden bereits behandelt worden sind, treten erneut als Relevanzaspekte auf.

Laszivität, ungehemmter Freiheitsgenuss und freie Beziehungen der Geschlechter werden in *Zahīr ad-Douleh*s Reisebericht wiederholt thematisiert und kritisch beurteilt:

„Die Menschen hier sind besonders lasziv und genießen uneingeschränkte Freiheiten, was meiner Meinung nach höchst ungezähmt und animalisch wirkt. Die europäischen Frauen [*Zanān-e aḡnabī*] verhalten sich gegenüber völlig fremden Männern so, als ob sie glücklich verheiratete Ehepaare wären [...]. In der Tat ist es besonders verwunderlich, dass diese Europäer, speziell die Bewohner von Paris, trotz ihres Fortschritts in Wissenschaft und Bildung, sich derart benehmen. Es ist nämlich offensichtlich, dass übertriebene Sinnlichkeit und Wollust in vollkommenem Widerspruch zu Vernunft und Bildung stehen.“ (S. 178f.).

Die kulturellen Grenzen im obigen Textabschnitt werden durch abwertende Bezeichnungen wie „höchst ungezähmt“ und „animalisch“ markiert und stigmatisiert. Gleichzeitig wird die Grenzsphäre definiert, indem Unvertrautes und Unverständliches (wie z. B. das Verhalten europäischer Frauen mit völlig fremden Männern) ausgegrenzt werden. Die Widerständigkeit der konstituierten kulturellen Grenzen wird als besonders stark wahrgenommen und sogar als universalistisch angezeigt, da der Verfasser sogar der Pariser Gesellschaft abrät, die gleichen Handlungsrouninen weiterhin beizubehalten, weil es, seiner Meinung nach, mit Vernunft und Bildung in vollkommenem Widerspruch steht.

Darüber hinaus kritisiert Ẓahīr ad-Douleh in einem anderen Abschnitt die Unbeschwertheit der Pariser Bewohner. Seines Erachtens ist die Pariser Bevölkerung beschäftigungslos und unbekümmert:

„Paris ist voll von beschäftigungslosen und unbeschwerten Menschen. In der Tat hat Bismarck es auf den Punkt gebracht, als er sagte: ‚Paris ist das Caféhaus und die Schaubühne der Welt. Man müsse in anderen Ländern arbeiten und für Freizeit und Entspannung nach Paris kommen.‘ Es sieht so aus, als ob die Menschen, die hier zusammengekommen sind, nichts außer Lustwandeln, Nichtstuerei und den Frauen hinterherzulaufen im Sinn haben.“ (S. 187).

Paris ist ein Ort der Freizeit und dies bestätigt sogar Bismarck. Als Şūfī, der auf bestimmte diesseitige und weltliche Verhältnisse und Genüsse verächtlich hinabblickt, spricht Ẓahīr ad-Douleh über die Attitüden der Pariser Bewohner als inkommensurable Weltanschauungen und Sinnzusammenhänge. Die Freizeitbeschäftigungen der Europäer gelten für als Zeitverschwendung und sind demnach inakzeptabel. Er versteht nicht, warum sich die Pariser Bevölkerung nur dem Flanieren und der Nichtstuerei widmen kann, ohne einer ernsthaften und sinnvollen Beschäftigung nachzugehen.

Vergleichbare Umstände stellt Ẓahīr ad-Douleh während der Blumenschlacht in Brüssel (Ostende) dar. Hier deutet der Verfasser wiederholt auf die Vernunftwidrigkeit europäischer Handlungsgewohnheiten hin:

„Die Europäer [*farangi-ha*] nutzen jede freie Zeit für ihre Albereien. Nimmt man ihre Beschäftigungen näher im Augenschein, kommt man zu dem Ergebnis, dass vieles davon recht unvernünftig ist.“ (S. 266).

Durch die Erfahrung starkverdichteter kultureller Grenzen im Zusammenhang mit fremden Wirklichkeitsordnungen (die Konfrontation mit einem fremden Gebrauch, nämlich der Blumenschlacht) weist Ẓahīr ad-Douleh auf gravierende Differenzen hin. Der vorliegenden Fremdheitserfahrung ist die Unvertrautheit immanent. Auf das Eintreten von Verständigungsproblemen wird hingedeutet. Dies ist somit ein Hinweis auf die

Unmöglichkeit einer Aneignung. Sogar die Möglichkeit einer Grenzüberschreitung ist ausgeschlossen, da die Unterschiedlichkeit der Ordnungen unterschiedliche Mentalitäten hervorgebracht hat, weshalb es nun sehr schwierig sein wird, die Perspektive der jeweils anderen Ordnung einzunehmen.

Auch sozial erscheint das Verhältnis für den Autor als fremd. Mit diskreditierenden Bezeichnungen wie „Alberei“ und „Unvernünftigkeit“ wird das Fremde degradiert, verachtet und entwertet. Der Stigmatisierungsprozess ruft eine Situation sozialer Exklusion hervor, die sich in den Ansichten des Verfassers deutlich zeigt, sodass Ẓahīr ad-Douleh die Zeremonie gar nicht erst besucht (vgl. ebd.).

## ii. Typ 2. Kompatible Unvertrautheit und symbolische Exklusion

Beim zweiten Typ der Konstruktion von Mischformen im vorliegenden Reisebericht werden kompatible Unvertrautheiten mit symbolischer Exklusion kombiniert. Das Neue daran und vor allem der Unterschied zu Fremdheitskonstruktionen im Reisebericht Ḥāḡ Sayyāḥs sind die Schilderungen, die die Gründe des Scheiterns darstellen. In der Zeit, in der Ẓahīr ad-Douleh seinen Reisebericht niederschreibt, sind bereits einige Aufnahmeprozesse und Aneignungsversuche initiiert worden. Das Ergebnis war allerdings nicht überzeugend genug (sämtliche Aneignungsbemühungen waren gescheitert). Ẓahīr ad-Douleh versucht, die Lage zu erklären und will die Niederlage nicht ohne Weiteres hinnehmen. Stattdessen sucht er mit seinen Erklärungsversuchen nach Alternativvorschlägen. Daher ist das seinerseits dargestellte Fremde in seiner kompatiblen Eigenschaft zwar noch für die iranische Gesellschaft aktuell, aber die bisweilen gewählten Wege müssen wieder überdacht, revidiert und neu geplant werden.

Im Folgenden werden die relevantesten und thematisch häufigsten Situationen zur Analyse herangezogen:

Während der Verfasser mit der Bahn durch Frankreich reist, kann er seine Verwunderung gegenüber dem, was er beobachtet, nicht unterdrücken:

„Du lieber Gott! Sind die Wege hier gut gebaut! [...] Man wundert sich, wie sehr ein Land dermaßen entwickelt und dicht bevölkert sein kann. Obwohl natürliche Gegebenheiten wie der Stand der Wälder, Flüsse und des Regens viel zum Gedeihen eines Landes beitragen können, wird jedoch der größte Fortschritt durch Sicherheit, Zusammenarbeit der Herrscher, der Staatsmänner und der Bevölkerung und die Abschaffung von Unterjochung und Ungerechtigkeit erlangt. Würden die Statthalter von Gilan, Mazandaran und Astarabad, die ein ähnliches Klima wie die europäischen Länder haben, sich verpflichten, nicht mehr als die vorgeschriebenen Steuereinnahmen von der

jeweiligen Bevölkerung zu verlangen und andererseits der Dīvān sie mindestens drei Jahre im Amt lassen und nicht schon im ersten Jahr entlassen, würden auch dort zweifelsohne in zehn Jahren die gleichen Verhältnisse herrschen wie in Europa. Es ist doch ersichtlich, dass Gott nichts gegen den Iran und die iranische Bevölkerung hat. Er hat alle Länder gleich erschaffen. Das sind wir, die widrigen Kreaturen, die uns gegenseitig bekämpfen. Zudem ist unsere Gier ohne Ende.“ (S. 150).

Die oben zitierte Textpassage fängt zunächst mit einer positiven Äußerung über die Verkehrswege zwischen den Städten in Frankreich an. Danach folgen bewertende Stellungnahmen über das Entwicklungsmaß und die hohe Bevölkerungsanzahl. Der Autor ist verwundert über all die Umstände, die er mit Hochachtung beobachtet. Insofern haben wir es hier mit der Konstruktion kultureller Fremdheit zutun, da hier die Fremdheitserfahrung durch die Dimension der Unvertrautheit bestimmt wird. Betrachtet man die Aufgeschlossenheit Zāhīr ad-Douleh gegenüber der Erfahrung des Neuen und Unvertrauten, bemerkt man, dass ihm dieser bestimmte Fall der Unvertrautheit kompatibel und aneignungsfähig erscheint. Die kulturellen Grenzen, die die Fremdheitssphäre definieren, weisen zwar auf herrschende Differenzen hin, diese sind jedoch in die eigene Wirklichkeitsordnung aufnehmbar und in gewissem Maße auflösbar. Daher sind die Grenzen zur Annahme bereit, sind nicht stark verdichtet und zeigen keine hohe Widerständigkeit gegenüber dem außerhalb liegenden Fremden auf.

Nachdem sich der Autor über die fremden Gegebenheiten verwundert und positiv geäußert hat, versucht er, dem Grund dieses unfassbaren Fortschritts auf die Spur zu kommen. Bestimmt spielen natürliche und klimatische Bedingungen eines Landes eine signifikante Rolle für seinen Entwicklungsprozess, trotzdem ist der prägnante Unterschied, der die Hauptunterschiede zwischen einem entwickelten und unentwickelten Zustand ausmacht, nicht die natürliche Gegebenheit des Landes. Der größte Fortschritt wird durch andere Bedingungen erlangt. Diese „anderen Phänomene“ sind genau die, an denen es in seinem Herkunftsland mangelt. Sie sind seiner Ansicht nach der eigentlichen Ursache der Unterlegenheit und Rückständigkeit Irans gegenüber den europäischen Ländern. Somit ist die symbolische Exklusion Irans von der Ebene entwickelter Länder eine Erfahrung, die Zāhīr ad-Douleh während der Hervorhebung sozialer Grenzmarkierungen zwischen seinem eigenen und den fremd erscheinenden europäischen Ländern wahrnimmt.

Insoweit stellt die Verknüpfung kultureller und sozialer Fremdheit bzw. kognitiver und positionaler Dimension keine Neuheit in der Geschichte der persischen Reiseberichterstattung dar. Bereits in Ḥāǧ Sayyāḥs Reisebericht tauchte diese Konstellation als Typus im gesamten Text auf. Das Neue in Zāhīr ad-Douleh's Reisebericht ist allerdings das Szenario, das er im



Text unmittelbar darauf folgend beschreibt. Er beschreibt eine Alternative, die den Fortschritt im Iran fördern soll. Unabhängig von den natürlich-klimatischen Bedingungen (in den nördlichen Gebieten Irans sind die natürlichen Gegebenheiten den europäischen Ländern besonders ähnlich) entwirft Zahr ad-Douleh ein Szenario, nach dem der Iran Fortschritte machen und sogar die Dominanz der europäischen Länder überwinden könnte.

Am Ende weist er wiederholt auf die grundlegende Asymmetrie hin, die die Gleichwertigkeit zwischen den Ländern belanglos erscheinen lässt. Aus seinem Gesichtspunkt sind alle Länder gleich erschaffen worden. Die bestehende Ungleichheit zwischen ihnen ist dann von den Menschen selbst erzeugt worden, den „widrigen Kreaturen“, und ist demnach nichts Natürliches.

Hier wird zwar immer noch sämtliche Sinnzusammenhänge aus dem europäischen Kontext als kompatibel wahrgenommen, der Unterschied zu der ersten Periode ist jedoch, dass hier konkrete handlungsorientierte Anweisungen, gegeben werden um die Lücken zwischen sich und der europäischen Welt zu schließen. Hier ist der Weg in die Moderne auf Verluste, Scheitern, Unvereinbarkeiten und Widersprüchlichkeiten gestoßen, die nun aufgehoben und kompensiert werden müssen. Die Revidierung, die Reformierung der Reform ist nun angesagt und bildet das neue Axiom dieser Zeitepoche.

Auch im nächsten Fall sind soziale und kulturelle Fremdheit eng miteinander verwoben. Die gleiche Struktur und Themenbehandlung wird auch in diesem Beispiel zugrunde gelegt. Zunächst wird ein bestimmter unvertrauter Zustand gepriesen (kompatible Unvertrautheit), danach wird die eigene Lage dem gegenübergestellt und negativ bewertet (Erfahrung grundlegender Asymmetrie zwischen sich und den Europäern als symbolische Exklusion). Am Ende wird eine Revision eingeleitet und ein Alternativweg vorgeschlagen (Betonung auf Relevanz und Aktualität der erwähnten kompatiblen Unvertrautheiten):

„Der gute Zustand in den Städten hier ist die Folge regelmäßiger Steuerabgaben der Stadtbevölkerung. In Gegensatz dazu sieht man im Iran Fälle, wo z. B. jemand vor fünfzig Jahren aus der Provinz nach Teheran gezogen ist, ohne überhaupt ein großes Vermögen zu besitzen [...] und nur durch Unterdrückung und Ausbeutung sich in der Stadt Haus, Geschäft und Grundstücke erbeutet hat. Dabei zahlt er dem Staat nicht einmal einen einzigen Šāhī<sup>79</sup>! [...] Aller Anfang ist schwer! Hier [in Frankreich] hat man auch mit Mühe den aktuellen Zustand erreicht. Auch hier herrschte zunächst Unzufriedenheit und nicht alle wollten Steuern zahlen. Nachdem sie jedoch sichergestellt haben, dass ihr Geld zu ihren eigenen Gunsten eingesetzt wird, zahlen sie nun freiwillig und aus eigenem

---

<sup>79</sup> Der niedrigste Wert in der damaligen iranischen Währung.

Entschluss. Man muss konsequent sein und die Arbeit hinter sich bringen. Mag es nun zunächst mit Druck und Zwang geschehen. [...].

In der Tat verlangt die Pariser Stadtverwaltung jährlich eine bestimmte Summe von der Bevölkerung zur Versorgung der Straßen, Gassen, Kanäle und Abflüsse, um folglich Paris so zu gestalten, wie es gerade ist. Würden die Teheraner Einwohner dauerhaft eine jährliche Summe, [...] für ähnliche Dienste der zugehörigen Behörden aushändigen, garantiere ich, würde Teheran in zwanzig Jahren viel sauberer sein als Paris. Nur müssten die zuständigen Personen im ersten Dienstjahr auf ihre persönlichen Einnahmen verzichten, um bei den Menschen Vertrauen zu erwecken. Dies genau ist der Punkt, wo es bei uns besonders hakt.“ (S. 190).

Im obigen Fall erreicht zunächst das wahrgenommene Vertraute im Fremden einen hohen Grad bzw. ist die bestehende Intensität der markierten kulturellen Grenze nicht besonders stark, da der Fall als kompatibel mit der Aufnahme in die eigene Wirklichkeitsordnung eingestuft wird. Regelmäßige Steuerabgaben der Stadtbevölkerung sollten auch im Iran konsequent eingesetzt und durchgeführt werden. Der Aufnahmeprozess sollte durchgängig und kontinuierlich in Gang gehalten werden. Sollte man sich verweigern und gegensteuern, müsste die Aneignung erzwungen werden.

Die Situation, die Zāhīr ad-Douleh dem „guten Zustand“ in Paris entgegensetzt, ist die Lage in seinem Herkunftsland, nämlich, dass dort kaum jemand Steuern zahlt oder sich dazu verpflichtet fühlt. Wieder einmal wird das Verhalten der eigenen Landsleute im Gegensatz zu den Europäern verächtlich dargestellt und entwertet. Symbolisch befinden sich die Iraner gegenüber den Europäern aufgrund ihrer Verweigerung bei der Erfüllung bestimmter Pflichten auf einer niedrigeren Stufe. Der Verfasser ist dezidiert der Auffassung, dass keine Gleichwertigkeit zwischen Iranern und Europäern existiert. Durch die Gegenüberstellung dieser beiden Gruppen unterstreicht Zāhīr ad-Douleh die Asymmetrie, die seiner Meinung nach in diesem Verhältnis liegt.

Für die Lösung schlägt Zāhīr ad-Douleh als Alternative zwei Vorkehrungen vor: Die Stadtbewohner sollten erstens zur Steuerabgabe gezwungen und zweitens die Beamten im ersten Jahr ihres Dienstes auf persönliche Einnahmen verzichten. Sie sollen Vertrauen in der Bevölkerung erwecken und sie zur Steuerzahlung ermutigen. So könnte Teheran in zwanzig Jahren sogar bessere Lebensverhältnisse haben als Paris.

Im nächsten Abschnitt werden die iranischen Europareisenden als Fremde dargestellt. Die Rückkehr der *farang*-Reisenden in ihre Heimat und die Art und Weise der Akzeptanz und Aufnahme der Wiedergekehrten seitens der eigenen Gesellschaft ist nicht immer konfliktfrei gewesen. Von der Seite der Intellektuellen wurden die maßlosen Ausgaben öffentlicher Mittel

für die Auslandsreisen stark diskutiert und kritisiert. Die Position dieser Akteure nach ihrer Heimkehr in hohen staatlichen Ämtern wurde auch in Frage gestellt. Mağd ‘ol-molk Sīnakī beklagt sich in seinem Buch *Resāleh-ye Mağdīyeh* über die „iranischen Sträube“, die vor Kurzem aus St. Petersburg oder anderswo im Ausland zurückgekehrt sind. Er beschreibt sie als viel „habsüchtiger“ und „übler“ als den Rest des Volkes und meint, ihr Wissen beschränke sich nur auf zwei Themen: „Erniedrigung des Volkes und Demontage des Staates“.

*Farang*-Reisende trafen bei ihren Landsleuten häufig auf Abwehr. Der Faszinations fremder bzw. europäischer Gesellschaften stand die Abneigung gegen diejenigen Iraner gegenüber, welche dieser Faszinationskraft nachgaben. Die meisten Schriften in dieser Zeit, die sich der Thematik annehmen, beschreiben die Annäherung an europäische Sinn- und Wirklichkeitsordnungen immer wieder als Transgression

Während Zāhīr ad-Douleh besonders dem Verhalten der Europareisenden und einigen ihrer Aneignungsversuche ablehnend gegenübersteht, macht er auf die Existenz kultureller Grenzen zwischen der eigenen und der europäischen Wirklichkeitsordnung aufmerksam:

„Ich verstehe nicht, warum die Iraner wegen jeder Kleinigkeit, wie Studium oder Behandlung ihrer Krankheiten, nach Paris kommen. Im Iran gibt es jede Menge Lösungsangebote für Heilverfahren und Bildung, vor allem seit dem ersten Regierungsjahr Mozaffar ad-Dīn Šāhs sind viele Schulen gegründet worden. Erst nachdem sich eine Person in ihrer Heimat ausgebildet hat und sich mit dem eigenen Land bekannt gemacht hat, würde es ihr nichts ausmachen, wenn sie nach Paris käme. Sie würde sich mit der Sauberkeit hier, mit den Fabriken, dem Handwerk und anderen Wissenschaften auseinandersetzen. In der Tat ist es lächerlich, wie sie hierher kommen und nur lernen, wie man mit Messer und Gabel isst und seinen Hintern mit Papier wischt. Sie vergessen vollkommen ihre eigene Nation und ihr eigenes Land und fangen an, es zu kritisieren.“ (S. 164ff.).

Die iranischen Europareisenden werden aufgrund ihrer oberflächlichen und unbedachten Imitationsversuche herabgewürdigt. Ihre Taten sind für Zāhīr ad-Douleh unverständlich: Im Iran gibt es doch so viele Möglichkeiten und Ressourcen, die darauf warten, ausgeschöpft zu werden. Erst nachdem eine Person sich durch den Besuch einheimischer Bildungsinstitute ausgebildet hat und sich zu einem „wahrhaftigen“ Iraner entwickelt hat, darf sie ins Ausland reisen. Dort darf sie sich jedoch nur mit bestimmten Sachverhalten auseinandersetzen. Kulturelle Grenzen, die eigene vertraute Sphären von unvertrauten Zonen trennen, werden hier zusehends sichtbar. Als Iraner sind nur bestimmte Grenzen kultureller Unvertrautheiten überschreitbar, alles andere muss aufrechterhalten und reproduziert werden, ansonsten wird der Eigene mit dem Stigma des Fremden gebrandmarkt.

### 1.1.3. Zusammenfassung

Auf Grund seiner Nähe zum Hof auf der einen und wegen seiner Mitgliedschaft im Derwisch-Orden auf der anderen Seite schafft es Ẓahīr ad-Douleh, in seiner Schrift sowohl eine gewisse Nähe als auch eine Distanz zum Geschehen zu bewahren. Wegen seiner hochrangigen Position an Moẓaffar ad-Dīn Šāhs Hofe ist er Mitglied einer Delegation, die nach Europa reist, somit hat er die Möglichkeit, den Ablauf einer königlichen Reise im Ausland zu beobachten und mitzuerleben. Das deskriptive Notieren und Beschreiben reichen ihm nicht. Seine soziale Position schlägt sich auch in seinem Reisetext nieder; kritisch beurteilt er die Lage in seiner eigenen Gesellschaft im Hinblick auf die Verhältnisse in Europa. Zwischen dem, was das iranische Volk ist, und dem, was es sein soll, gibt es eine Kluft. Nicht alle europäischen Werte sind seiner Meinung nach zur Aufnahme in die iranische Gesellschaft bestimmt. Kritisch bemängelt er Vieles, was er in Europa beobachtet, das er als islam- oder sogar moralwidrig beurteilt.

Demzufolge erfolgen in Ẓahīr ad-Douleh's Reisebericht gleichzeitig eine Abgrenzung nach Innen und nach Außen: Sämtliche Aneignungsversuche im Iran sind gescheitert, diese haben jedoch Spuren hinterlassen, die ein inkohärentes Bild geschaffen haben. Der Traum von einem großen und mächtigen Iran ist zwar noch nicht ganz zerstört, der Iran könnte mit Mühe und Einsatz bessere Lebensverhältnisse erreichen (was z. B. auch in Abo-l-Ḥasan Ḥāns Betrachtungsweise der Fall war), nur ist der Erfolg nicht mehr nah und unmittelbar. Es müssen noch viele weitere und kompliziertere Wege eingeschlagen werden. Ẓahīr al-Dowhleh ist sich des Scheiterns des Projektes „Europa als unumstrittenes Aufnahmemodell“ bewusst. Die nördlichen Einwohner Irans gelten für Ẓahīr ad-Douleh als Mischfiguren, die aufgrund der Auswirkungen der russischen Militär- und Zivilkräfte in den nördlichen Städten in ihren Konversationen russische Wörter benutzen, sich unterschiedlich kleiden und sogar die russische Herrschaft der eigenen vorziehen.

In Ẓahīr ad-Douleh's Reisbericht erscheinen nun neben Fremdheitskonstruktionen Vorstellungen eines kollektiven Identitätsbildes, die zum ersten Mal in den untersuchten Reiseberichten dieses Jahrhunderts das Erscheinungsbild eines Iraners bzw. der iranischen Nation gründlicher und intensiver definieren. Sogar konkretere Gedankenbilder werden deutlicher und ausführlicher formuliert. In präskriptiven Aufzeichnungen beschreibt der Verfasser, wie sich ein Iraner verhalten soll, wie sich ein Iraner kleiden soll bzw. was für ein Erscheinungsbild er präsentieren soll. Auch konstatiert Ẓahīr ad-Douleh unnachlässig und rigoros Grenzen, durch die er die Sphären des Iranisch-Seins bestimmt. Er hat klare

Vorstellungen, was als iranisch, europäisch (*farangi* und *farangi ma'ab*) oder russisch (*rus ma'ab*) bzw. nicht-iranisch bezeichnet werden muss.

Die Erfahrung einer strukturellen Asymmetrie, die bereits in den Beziehungen der vorigen Untersuchungsperiode (in Ḥāğ Sayyāḥs und 'E'temād as-Saltānehs Reiseaufzeichnungen) im Mittelpunkt stand, ist in Zāhīr ad-Douleh's Schriften auch deutlich erkennbar, es sind allerdings auch einzelne Fälle der Akzentuierung eigener Überlegenheit feststellbar. Als ob der Verfasser im Zusammenhang mit verschiedenen Situationen versucht, die Superiorität der Europäer nicht als allzu selbstverständlich erscheinen zu lassen: „Im Iran sind jede Menge Lösungen für Heilverfahren und Bildung vorhanden, vor allem ab dem ersten Regierungsjahr Moẓaffar ad-Dīn Šāhs sind viele Schulen gegründet worden.“, „Obwohl das Land von der Größe her nur ein Drittel des Irans ist, ist es den anderen Ländern in Sachen Bevölkerung und Entwicklung weit überlegen.“, „unser weites fruchtbares Land mit einem ausgesprochen ausgeglichenen Klima“ (S. 164-166, 226, 275). Zudem deutet er wiederholt auf das Potenzial hin, das die iranische Gesellschaft als Land und Nation in sich trägt. Wenn bestimmte Reformprozesse, auf die er explizit hinweist, durchgeführt werden, wird dieses Potenzial Irans erblühen, dadurch könnte die iranische Gesellschaft sogar Europa einholen.

Für Zāhīr ad-Douleh darf die Ehre eines Iraners nicht befleckt werden. Unter Ehre versteht er seine Verbindung zum Vaterland und die Bereitwilligkeit, sich jederzeit dafür aufzuopfern. Die Ehre eines Iraners geht dann verloren, wenn er sich zu sehr dem Fremden annähert.

## 1.2. Der Europareisebericht von Z̤ell as-Soltān (1905-1906)

Prinz Mas'ūd Mīrzā Z̤ell as-Soltān brach 1905<sup>80</sup> von Isfahan auf, um mit seinen wenigen Begleitern<sup>81</sup> zum ersten Mal nach Europa zu reisen. Dabei begann er, ein Reisetagebuch abzufassen, in dem er seine Reiserlebnisse sowie Ansichten festhielt. Sein Reisebericht „*Safarnāmeḥ-ye Farangestān*“ wurde erstmals 1907 als abschließender Teil seiner aufgezeichneten Reisememoiren innerhalb Irans publiziert.

Die Reise dauerte ungefähr vier Monate und fand inoffiziell statt. Z̤ell as-Soltān gibt gleich im ersten Satz seines Reiseberichts sein Motiv an: eine ihn seit zwei Jahren quälende Malariaerkrankung, die ihn zunehmend schwächte und auf deren Heilung er in Paris hoffte

---

<sup>80</sup> Wie bereits erläutert, steht der Reisezeitpunkt ganz im Zeichen des revolutionären Zeitgeistes des politischen Wandels im Iran. Das Jahr markiert eine Reihe von Ereignissen und Entwicklungen, die die Jahre 1905-1911 geprägt und die konstitutionelle Revolution herbeigeführt haben (vgl. Khosravi 2013: 156).

<sup>81</sup> Der Prinz begab sich mit seinen Söhnen Bahram Mirza und Akbar Mirza sowie drei Bediensteten auf die Reise nach Europa (vgl. S. 3).

(vgl. Zell as-Soltān 1989/1368: 3)<sup>82</sup>. Nach Khosravie scheint zu jener Zeit das Reisemotiv Krankheit „selbsterklärend“ und „unantastbar“ gewesen zu sein (Khosravie 2013: 159). Ihrer Auffassung nach fungiert dieses Motiv als gesellschaftlich akzeptierte Begründung für einen eiligen oder ansonsten schwer zu rechtfertigenden Reiseantritt. Im Übrigen scheint die Behandlung physischer Leiden für Iraner – jenseits von Diplomatie, Studium, Handel oder Tourismus - immer als ein legitimer Grund für eine Europareise gedient zu haben (vgl., ebd.). Die Reiseroute verlief von Isfahan über den Norden nach Teheran, Qaswin und Rascht bis zur Küstenstadt Anzali, von wo aus die Gruppe per Schiff nach Baku in Aserbaidschan übergesetzt wurde (vgl., ebd.). Dort musste der Prinz mehr als eine Woche bleiben, da schwere kriegerische Auseinandersetzungen unterschiedlicher ethnischer Bevölkerungsgruppen<sup>83</sup> wüteten und die Eisenbahn deshalb außer Betrieb war (vgl. S. 26f.). Die andauernden Kämpfe, die Baku vor der russischen Revolution bedrohten, hatte beträchtliche Auswirkungen auf die Tagesaufzeichnungen Zell as-Soltāns. Ungeachtet der Kämpfe wurde der iranische Prinz von Politikern, militärischen Würdenträgern sowie Industriellen umworben. Demnach nutzte Zell as-Soltān seinen Aufenthalt in Baku zu häufigen Besichtigungen von Fabriken, was ihn offenbar äußerst interessierte.

Als der Eisenbahnverkehr wieder aufgenommen wurde, bestiegen Zell as-Soltān und seine Reisebegleiter den Zug Richtung Wien. Wie üblich in persischsprachigen Reiseberichten wird auch hier in langen Exkursen über die Landschaft, die Geschichte und die Gegebenheiten einzelner Regionen, die bei der Fahrt durchquert wurden (u. a. Kaukasus, Ukraine und Polen) ausführlich berichtet. In Wien angetroffen begegnete der Prinz seinen beiden Halbbrüdern, die dort ansässig waren (vgl. S. 91f.). Zum ersten Mal mit einer europäischen Metropole konfrontiert, reflektierte der Prinz seine Beobachtungen und Erlebnisse ausführlich und detailreich.

Nach dem Aufenthalt in Wien erreichte die Gruppe ihr Hauptziel Paris. Auch hier stand Zell as-Soltān im Kreis der Pariser Würdenträger im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Die Stadt und ihre Sehenswürdigkeiten waren für den Prinzen das Ereignis überhaupt. Er plante allerlei Besichtigungen öffentlicher Gärten, Museen, der Oper und der Theater. Seine Äußerungen

---

<sup>82</sup> Die hier zitierten Stellen aus Zill al-Sultans Europareisebericht basieren auf zwei Quellen. Die eine stammt aus der persischen Originalausgabe *Hāṭerāt-e Zell as-Soltān, Safarnāmeḥ-ye Farangestān* (1989/1368), die meine eigene Übersetzung ist. Die andere stammt aus dem Artikel von Jasmin Khosravie (2013), die einige Abschnitte übersetzt hat. In diesem Abschnitt der Arbeit wird meine Übersetzung mit entsprechender Seitenangabe verwendet, bei der anderen Übersetzung werden sowohl die Seitenzahl im Originaltext als auch der Hinweis „übersetzt von Khosravie“ angegeben.

<sup>83</sup> Die Kämpfe prägten bereits seit dem Frühjahr 1905 die Region und wurden als tartarisch-armenischer Krieg bezeichnet. Diese Zusammenstöße fanden hauptsächlich zwischen muslimischen Aserbaidschanern (russische Bezeichnung: Tartaren) und christlichen Armeniern statt (vgl. Khosravie 2013: 160).

über technische, zivilisatorische und künstlerische Errungenschaften Frankreichs sind wiederum verknüpft mit zahlreichen historischen Exkursen über das Land.

Anfang Januar 1906 fuhr die Reisegruppe wieder in den Iran zurück. Wieder ging es mit der Eisenbahn von Paris nach Wien. Nach einigen Tagen Aufenthalt dort, der Besichtigungen in der Stadt und Vergnügungen im Wiener Prater einschloss, ging es letztendlich über Polen und den Kaukasus nach Baku und von dort aus wieder zurück in den Iran (vgl. Khosravie 2013: 162).

### **1.2.1. Autor-Akteur**

Geboren am 1850 war Mas‘ūd Mīrā Z̤ell as-Solṭān der vierte Sohn des Nāṣer ad-Dīn Šāh. Als einer der bedeutendsten Kadscharischen Prinzen hatte er seit den 1870er Jahren das politische Geschehen im Iran entscheidend mitbestimmt (vgl. Khosravie 2013: 151). Aufgrund seiner mehr als drei Jahrzehnte langen Statthalterschaft in Isfahan (1874-1907) und seines despotischen, autoritären und opportunistischen Regierungsstils hatte der Prinz die Politik während seiner Herrschaft maßgeblich beeinflusst.

Außer Isfahan wurde ihm die Statthalterschaft über weitere Provinzen im Süden und Westen Irans zugewiesen. Somit bekam der Prinz die Möglichkeit, seine Machtsphäre ständig auszuweiten, bis er schließlich gegen Mitte der 1880er Jahre de facto mehr als die Hälfte der iranischen Provinzen unter seiner Kontrolle hatte. Er besaß sogar eine gut ausgestattete Armee, die militärisch die stärkste Kraft im Iran war (vgl. ebd., 154). 1888 musste Z̤ell as-Solṭān jedoch aufgrund der Veränderungen der Verwaltungsstrukturen der Provinzen seine Ämter bis auf die Statthalterschaft in Isfahan niederlegen. Darüber hinaus wurde ihm die Kontrolle über seine Streitkräfte (21.000 Soldaten) entzogen (vgl. Walcher 2008: 91). Dies war für den Prinzen eine große Niederlage, vor allem weil nun auch in Isfahan – aufgrund des Einflusses isfahanischer Kaufmänner, der Geistlichkeit und der britischen Niederlassung – seine Macht deutlich eingeschränkt wurde (vgl. Khosravie 2013: 154).

Die Hoffnungen des machtbewussten Prinzen<sup>84</sup> wurden enttäuscht als 1896, nach dem Attentat auf Nāṣer ad-Dīn Šāh, dessen Sohn Moṣaffar ad-Dīn den Thron bestieg. Trotz alldem bemühte sich Z̤ell as-Solṭān in den Jahren von Moṣaffar ad-Dīn Šāh's Regentschaft seine Autorität aufrechtzuerhalten und hoffte auf die Zukunft.

---

<sup>84</sup> Da seine Mutter keine Kadscharische Abstammung besaß und von einfacher Herkunft war (sie war die Tochter einer Bediensteten von Nāṣer ad-Dīn Šāh) wurde Z̤ell as-Solṭān eine legitime Thronfolge verweigert (vgl. Walcher 2008: 35).

Nach seiner Europareise 1906, unmittelbar vor der konstitutionellen Revolution, war der Iran durch Unruhen und politische Bewegungen gekennzeichnet. In dieser Zeit des rasanten politischen Wandels ergriff Ẓell as-Solṭān die Initiative und präsentierte sich als Reformers, was der Bevölkerung gefiel: „Ẓill al-Sulṭān, der als Inbegriff eines absolutistischen Despoten galt, zeigte sich v. a. nach seiner Rückkehr aus Europa als Sympathisant der Reformers und verhielt sich opportunistisch. Dies ist jedoch nicht etwa einem europäischen Einfluss zuzuschreiben, sondern vielmehr das Resultat der politischen Konstellationen im Iran, mit denen er sich konfrontiert sah.“ (Ebd., 156)

Nach dem Tod Moẓaffar ad-Dīn Šāh begab sich der Prinz nach Teheran, um dort seine Chancen auf die Nachfolge zu verbessern. Darüber hinaus sah er als damaliger Gouverneur in Isfahan für sich keinen Platz mehr, da sich die Herrschaftsstrukturen dort sehr verändert hatten. Durch die Etablierung eines Gemeinschaftsrats, die relative Machtübernahme der lokalen Geistlichen und den Widerstand der Stadtbevölkerung hatte sich die Situation im Großen und Ganzen zu seinen Ungunsten verändert. In der Tat war er wenige Monaten nach seines Aufbruchs nach Teheran gezwungen, von seinem Amt zurückzutreten (vgl. Walcher 2008: 301f., 311).

In der Hoffnung, vom Volk zum Schah ernannt zu werden, schloss er sich in Teheran den Anhängern der Konstitutionellen Revolution an und leistete ihnen sowohl finanziellen als auch ideologischen Beistand. Zudem stellte er sich gegen den amtierenden Moḥammad ‘Alī Šāh, seinen Neffen. Nachdem der Schah das Parlament im Juni 1908 unter Beschuss genommen und durch einen Putsch entmachtete hatte, unternahm Ẓell as-Solṭān einen weiteren Versuch den Thron zu besteigen (während ihn die Russen und Briten aufforderten, das Land zu verlassen) (vgl. Khosravie 2013: 157). Dies geschah Nach dem Sturz Moḥammad ‘Alī Schahs und sein einjähriges Exil in Wien und Frankreich, kehrte Ẓell as-Solṭān wieder zurück nach Teheran. Auch diesmal wurde er umgehend des Landes verwiesen und blieb bis zu seiner Rückkehr 1917 in Europa. Er starb einige Monate später in Folge seiner Krankheit in Isfahan.

## **1.2.2. Die Analyse**

### **1.2.2.1. Kulturelle Fremdheit**

#### *A. Kompatible Unvertrautheit*

Als einer, der das erste Mal fremden Boden betritt, ist Ẓell as-Solṭāns Verwunderung über all das Neue, das ihm begegnet, groß. Seine Bewunderung für Phänomene, die von seinen



Vorgängern bereits mehrmals thematisiert worden sind, kennzeichnet auch einen großen Teil seiner Aufzeichnungen.<sup>85</sup> Egal ob neue, moderne wissenschaftliche Errungenschaften, wie der Alltagsgebrauch von Gas und Elektrizität, Eisenbahn und Metro, oder spezifische Handlungsmuster, die die Europäer in der alltäglichen Kommunikation anwenden, alles ist für ihn im eigenen Land an- und verwendbar. Jedoch wird die Kompatibilität als erste Form kultureller Unvertrautheit immer mehr mit einer Asymmetrie konnotiert. Eingebunden in ungleiche Verhältnisse erscheint die kompatible Unvertrautheit am häufigsten in doppelt fremden Konstruktionen und in Kombination mit Formen sozialer Fremdheit. Dem iranischen Beobachter fällt es immer schwerer, auf seiner Europareise das mimetisch Anspruchsvolle ohne seine asymmetrischen Komponente in Betracht zu ziehen.

Im Anschluss folgen exemplarische Momente und Konstruktionen kompatibler Unvertrautheit in einfacher Ausprägung und entsprechend dazu die Auswertung der Abschnitte:

i. Die Ordnung in den Metropolen Europas

Wien ist die erste große europäische Metropole, die Zell as-Soltān auf seiner Europareise begegnet. Genau wie seine Vorgänger sind auch seine Aufzeichnungen von Staunen und Faszination geprägt:

„Diese Stadt [Wien] hat zwei Millionen Einwohner. Keiner von ihnen fällt durch außergewöhnlichen Lärm auf. Bei keinem ist ein unsinniges Verhalten zu beobachten. Man ist nicht in der Lage, das Maß der Ordnungs- und Regelerorientierung dieser Menschen zu beschreiben. Kein Bettler, kein Landstreicher, keine unnützen Anforderungen und kein sinnloses Gerede. In der Tat ist es äußerst verwunderlich. Wer organisiert bloß die Lebensmittelverteilung, Ordnung und Regelmäßigkeit für all die Menschen und achtet gleichwohl auf die Stadtverwaltung?“ (S. 96).

Die große Stadtbevölkerung ist für den Prinzen ein Grund zum Staunen, denn diese vielen Menschen zu organisieren, zu verwalten und ihre Nahrungsgrundlagen zu sichern, ist nach Zell as-Soltān eine große Herausforderung. Mit dem Ausdruck seiner Verwunderung umschreibt der Prinz die Sphäre kultureller Grenzen. Sogar die relative Ruhe der Menschenmassen ist für ihn erstaunlich. All diese alltägliche Fremdheiten erscheinen ihm als potentiell Eigenes, als etwas, das mit bestimmten Aneignungsprozessen verbunden ist. Diese Unvertrautheit lässt sich in Vertrautheit verwandeln, wenn man die fremde Situation in das

---

<sup>85</sup> Seine Verehrung moderner Errungenschaften und die detaillierten Erzählungen und Beschreibungen seines Tagesablaufs während der Reise (Freizeitbeschäftigungen, Theater-, Opern- und Expositionsbesuche etc.) sind keine bedingungslosen Lobschätzungen, die ohne Weiteres verfasst worden sind. Seine (übertriebene) Wertschätzung begründet der Autor in einer ausführlichen Textpassage, die später in dieser Arbeit noch näher beschrieben wird.

Eigene integriert. Somit gehört zur vorigen Fremdheitskonstruktion ein Zukunftsbezug. Das heißt, man wünscht sich, in der Zukunft bestimmte Bereiche der fremden Alltagswelt in die eigene Ordnung einpassen zu können.

## ii. Die Nutzung von Gas und Elektrizität in Großstädten

Eines der Phänomene, das ebenso eine große Aufmerksamkeit des Prinzen auf sich zieht, ist die Nutzung von Elektrizität und Gas in den europäischen Großstädten:

„Dieses elektrische Licht ist eine der Errungenschaften, über die man nur Gutes sagen kann. Es gleicht einem Geschenk. Jeder Erdteil, jedes Land und jede Stadt, die es besitzt, verwandelt sich in einen Ort tausendfacher Dankbarkeit. Denn es stehen ihnen von einer Lampe bis zu hunderttausend Lampen und von einer Anzahl bis zu einer Million völlig zu Verfügung. Immerfort, den ganzen Tag und die ganze Nacht und an vierundzwanzig Stunden schalten sie sie mit dem Drehen eines Schalters an und aus.“ (S. 108, übersetzt von Khosravie S. 167).

Die Unvertrautheit, die hier die Fremdheitskonstruktion bestimmt, ist eine kompatible. Im Abschnitt zuvor wird das Wissen des Wahrnehmenden von der Welt erweitert bzw. ergänzt. Es herrschen keine radikalen Irritationen oder Infragestellungen. Die hier erfahrene Unvertrautheit wird so dargestellt, als ließe sie sich leicht in die eigene Ordnung integrieren, ohne dabei fundamental auf eigene Gewissheiten und Selbstverständlichkeiten verzichten zu müssen. Das elektrische Licht wird als eine Bereicherung für nahezu alle Städte, die es benutzen, dargestellt. Auf die Funktionen eines solchen Phänomens wird detailreich eingegangen, um den Leser mit dieser Unvertrautheit möglichst umfassend vertraut zu machen. Die kulturellen Grenzen mit diesem unvertrauten Sachverhalt werden höchst flexibel und flüssig dargestellt, da sie jeder Zeit in Vertrautheit aufgelöst werden könnten.

„Wir passierten sie [die Stadt München]. Nachdem wir an München vorbeigefahren waren, erreichten wir eine Stunde später die Stadt Augsburg, die eine von den bayrischen Städten ist. Auch hier konnte man viele Gas- und Elektroleuchten sehen und die Stadt erschien prächtig. Aber man darf nicht vergessen, dass all der Wohlstand [*ni 'mat-hā*] Gas und Elektrik zu verdanken ist. Dieser Zug würde sich nicht bewegen ohne die Kraft des Dampfes und diese Fabriken und Lichter würden nicht funktionieren ohne die Energie von Gas. Es ist ein wunderbares Geschenk, das Gott gegeben hat und das sie mit der Macht der Wissenschaft nutzbar gemacht haben.“ (S. 113, übersetzt von Khosravie S. 174).

Auch im vorigen Abschnitt sind ähnliche Konturen erkennbar. Die Pracht der Stadt München wird der Gas- und Elektrizitätsnutzung zugeschrieben. All der „Wohlstand“ ist der

Anwendung dieser Energien zu verdanken. Auch dürfte nicht unbeachtet gelassen werden, dass alles, obwohl es durch die Macht der Wissenschaft nutzbar gemacht worden ist, an erster Stelle eine Gabe Gottes ist. Man könnte meinen, dass Ẓell as-Solṭān somit das Potenzial des Eigenen impliziert. Er möchte wahrscheinlich andeuten, dass auch der Iran diese Geschenke für sich nutzbar machen könnte, wenn er sich der modernen Wissenschaft bemächtigen könnte.

### *B. Ambivalente Unvertrautheit*

Im Anschluss wird ein Fall ambivalenter Unvertrautheit in Ẓell as-Solṭāns Reisebericht angeführt (weitere Beispiele erscheinen in Kombination mit anderen Fremdheitskonstruktionen, die nachfolgend bearbeitet werden).

Ẓell as-Solṭān bezeichnet Europa als einen Ort, wo ihm nicht nur Gutes begegnet ist. Seiner Meinung nach haben hier alle Dinge sowohl ihre guten als auch schlechten Seiten. Auch die Erzählungen, die die Europareisenden zuvor im Iran über Europa präsentiert haben, stimmen mit der Realität nicht überein:

„[Europa] hat einen besseren Ruf, als es in der Tat der Fall ist. Die Erzählungen, die wir im Iran über das weiter entwickelte Europas im Vergleich zu uns zu hören bekommen, trifft zwar einigermaßen zu, aber nicht auf die übertriebene Weise und in solch einer starken Betonung der gut entwickelten Lage und besserer Zustände ihrerseits [seitens der Europäer]. [...] Alles hier hat sowohl Vorteile als auch Nachteile. Es ist nicht nur das Gute, das hier sichtbar wird.“ (S. 115).

Im vorangegangenen Abschnitt wird die ambivalente Haltung Ẓell as-Solṭāns gegenüber Europa durch die Konstitution kultureller Grenzen markiert. Europa als unvertrauter Raum wird sowohl am Horizont des Kompatiblen (Europas besserer Entwicklungsstand) beschrieben als auch als ein unvertrautes Konstrukt wahrgenommen, dessen widerständige kulturelle Grenzen es unüberschaubar erscheinen lassen (die Kehrseite Europas: seine schlechten und nicht integrierbaren Facetten und Dimensionen).

Neben Narrationen im Iran, die Europa als überragend und höchst fortschrittlich darstellen, sollten die Erzählungen auch die defizitäre Seite dieses Ortes abbilden. Im Übrigen sollte verdeutlicht werden, dass auch Europa Mängel aufweist, die üblicherweise nicht erwähnt werden. So bleibt Europa für den Iran stets eine spezifische Mischung aus Aneignung und Fremdbleiben, die sowohl ihre Vor- als auch Nachteile hat. Bei dieser Art von Erfahrung erweist sich das Fremde als Fremdes handhabbar. Es kann zwar nicht bis zur Selbstvergessenheit internalisiert werden, aber die Grenzen können im Rahmen einer

pragmatischen Perspektive und instrumenteller Ziele durchaus überschritten und das Fremde angeeignet werden.

### *C. Inkommensurable Unvertrautheit*

Erfahrungen, die inkommensurable Unvertrautheit ausdrücken, werden in Zell as-Soltāns Europareisebuch eher selten thematisiert. An zwei Stellen gibt es allerdings Anspielungen auf die Unvereinbarkeit zweier Sinnwelten, nämlich die des Islams und des Christentums. Dabei steht die Begegnung mit einer anderen Wirklichkeitsordnung im Mittelpunkt. Das eigene Wissen wird durch die Konfrontation mit der anderen Wirklichkeitsordnung stark in Frage gestellt und eigene Gewissheiten werden hinterfragt. Islam und Christentum scheinen für Zell as-Soltān zu unterschiedlich kollektiven Sinnkonstruktionen zu gehören, in denen die Wirklichkeit unterschiedlich definiert wird. An einer Stelle beschreibt der Verfasser, wie sie den Boden Wiens und somit die Welt des Christentums betreten haben. Hier gibt es keine Hinweise auf den Islam oder Muslime, es herrscht einzig und allein der Christentum (vgl. S. 91). An einer anderen Stelle im Text weist der Autor ausdrücklich darauf hin, dass sich die Muslime niemals über das Christentum den modernen Wissenschaften anpassen werden, weil sich dann die Elemente beider Religionen vermischen könnten und folglich der Islam keine Geltung mehr für die Muslime haben würde (vgl. S. 177). Die beiden Religionen sind wie zwei Sinnwelten oder Lebensformen, die sich gegenseitig abstoßen, ohne dass dabei irgendwelche Überlagerungen stattfinden. Zell as-Soltān unterstreicht an diesem Punkt wieder einmal die Kompatibilität moderner Wissenschaften mit islamischer Werter und meint, die Wissenschaften sollten daher unmittelbar und abgekoppelt vom christlichen Kontext an die Muslime vermittelt werden.

Die hier konstatierte unvertraute Fremdheit könnte auch als strukturelle Fremdheit bezeichnet werden, die ausgehend von der latenten Bedrohung der lebensweltlichen Ordnung eine Zerstörung dieser Ordnung veranlassen könnte (vgl. Stenger 1997: 200). Da Erfahrungen inkommensurabler Fremdheit auf besondere Weise Fragen zur Existenz und Identität der Person berühren, könnte man daher resümieren, dass die Infragestellung der Religion aus der Sicht der Iraner als existenzielle Infragestellung ihrer Person verstanden werden könnte.

## **1.2.2.2. Soziale Fremdheit**

### *A. Symbolische Exklusion*

Eine der häufigsten Fremdheitskonstellationen, die in Zell as-Soltāns Reisebeschreibung konstatiert wird, ist das asymmetrische Verhältnis, das der Autor immerzu zwischen den

europäischen Ländern herstellt. Je nach Fortschritts- und Entwicklungsgrad bestimmt er den Rang der Städte und Länder und bezieht sich dabei entweder auf sein Allgemeinwissen oder persönliche und unmittelbare Beobachtungen während seiner Reise. Diese Konstellationen wiederholen sich in ganzen Text und variieren in dem einen oder anderen Einstufungsversuch. Mal liegt London in der Spitze gefolgt von Paris und Berlin, mal kommen Berlin und Paris zuerst. Im Großen und Ganzen jedoch bleibt die Liste ohne große Veränderung fast immer gleich und folgt der gleichen Struktur und Rangordnung.

Bereits ab der ersten Begegnung mit den ersten großen Städten Europas versucht Z̤ell as-Solṭān diese zunächst in Bezug auf den Iran und dann im Verhältnis zueinander zu positionieren. Ihr Entwicklungsgrad und der wirtschaftliche Fortschritt sind die hauptsächlich bewerteten Variablen, die den Rang einer Stadt ausmachen:

„Österreich und Russland stehen im gleichen Verhältnis zueinander wie Russland zum Iran. Insofern Österreich Russland ökonomisch und ökologisch überlegen ist, ist auch Russland unserem gelobten Land Iran überlegen. Allerdings ist Russland in Sachen militärischer Ordnung und Soldaten – insbesondere Kosaken – tausendmal stärker als die Österreicher, sowohl in der Anzahl und Stärke als auch in ihrer Aufopferungsbereitschaft.“ (S. 90).

Die Zergliederung sozialer Grenzsphären in Ökonomie und Ökologie scheint für den Verfasser als Hauptbereich einer asymmetrischen Auflistung nicht auszureichen. Der militärische Faktor bringt die vertikal-hegemoniale Einstellung durcheinander. Russland ist in einem Aspekt allen anderen Ländern überlegen und zwar in der Qualität seiner Armee und militärischen Ordnung.

Die im vorangegangenen Zitat konstituierte Asymmetrie zwischen Iran, Russland und Österreich ist eine relative. Symbolisch und unter Darstellung sozialer Grenzen ist Russland dem Iran überlegen so wie Österreich Russland. Allerdings überwindet Russland unter militärischen Aspekten seine verhältnismäßige Unterlegenheit gegenüber Österreich. Diese Überlegenheit bleibt bis zum Ende von Z̤ell as-Solṭāns Reise für den Autor erhalten und gewährt Russland in dieser Hinsicht, trotz seines unterlegenen Status gegenüber den anderen europäischen Ländern, eine Superiorität, die dem Leser immer wieder ins Gedächtnis gerufen wird.

Frankreich ist für den Prinzen der Gipfel aller modernen Errungenschaften, die er bis zu diesem Zeitpunkt erblickt hat. Bevor er diese Anmerkung ausführlicher behandelt, weist er darauf hin, dass zunächst England dann Amerika – obwohl er diese Länder noch nicht besucht hat – und dann erst Frankreich in die Rangliste der am weitesten entwickelten Länder eingeordnet werden. Durch die Rangordnung verursacht der Verfasser eine hierarchische

Konstellation, worin die Länder symbolisch kategorisiert und nacheinander eingestuft werden. Diese Differenzierung, die durch eine soziale Grenze markiert wird, schließt somit andere Länder aus der Kategorie der Fortschrittlichkeit aus und weist den Ausgeschlossenen einen niedrigeren Status zu:

„Wir sind vom Königreich Österreich nach Deutschland und von Deutschland nach Frankreich gefahren. Auf die gleiche Art wie Österreich entwickelter als Russland ist, so ist Deutschland entwickelter als Österreich, und Frankreich [entwickelter] als Deutschland. Obgleich wir England und Amerika noch nicht gesehen haben. [...] So Gott will, werden wir jene sehen ebenso wie wir diese hier gesehen haben. Wie man sagt, und genau so ist es, ist der höchstentwickelte Ort Europas und seine [Europas] Nummer eins England und [dann] die Vereinigten Staaten und danach Frankreich. Was Wohlstand, Entwicklung und Handel betrifft, kann sich kein Land mit diesen drei Ländern messen. Es ist Frankreich, das die Mutter der Zivilisation [*mādar-i sīvīlī-zasiyūn*] ist. Zivilisation [*tamaddun*] und Bildung wurden von Frankreich aus verbreitet. Frankreich ist die Heimat Napoleons des Ersten, der Nummer eins der Heerführer der Welt, ähnlich wie Alexander [der Große], Čingīz [Hān], Tīmūr, Darius der Große und Ardašīr der Große<sup>86</sup> war [auch] Napoleon. Außerdem stammen Dichter, Weise, Ärzte und Philosophen aus diesem Land. Der berühmte Richelieu ist aus Frankreich.“ (S. 113, übersetzt von Khosravie S. 175).

Der Verfasser schwärmt nahezu von Frankreichs fortschrittlicher gesellschaftlicher und soziokultureller Lage. Obwohl er zuvor angemerkt hat, dass England als das am höchsten entwickelte Land und Europas Nummer eins gilt, ist es Frankreich, das er als „Mutter der Zivilisation“ bezeichnet und auf seine Pionierrolle während der Herrschaftszeit Napoleons verweist. All die großen Führer und Eroberer der iranischen Geschichte setzt er mit Napoleons Persönlichkeit gleich. Außer der machtpolitischen Führung Frankreichs ist ihm auch seine soziokulturelle Hegemonie bewusst. Frankreich wird als eine Gesellschaft dargestellt, aus der „Dichter, Weise, Ärzte und Philosophen“ hervorgegangen sind. Für den Prinzen hinterlässt Frankreich einen stark ausgeprägten positiven Einfluss, was allerdings in den vorangegangenen Reiseberichten auch der Fall war (vgl. Mahallati 1998: 125f.). Es scheint, dass Frankreich, insbesondere Paris, einen wichtigen Bezugsort mit zahlreichen Relevanzaspekten bildet, an dem sich die Iraner vor allem soziokulturell orientieren.

Zell as-Soltān stellt die Fremdheit entwickelter Länder fest, indem er ausschließende soziale Grenzen konstruiert, die exklusive Unterscheidungen markieren und Ungleichheiten

---

<sup>86</sup> „Er stellt Napoleon I. (Napoleon Bonaparte, 1769–1821) hier in eine Reihe mit berühmten Eroberern und Herrschern der (persischen) Geschichtsschreibung: Alexander dem Großen (356–323 v. Chr.), dem Mongolen Čingīz Hān (st. 1227), seinem Nacheiferer Tīmūr (1336–1405), dem Achämenidenkönig Dāriyūš I. (549–486 v. Chr.) und dem Begründer des Sassanidenreiches Ardašīr I. (st. ca. 242).“ (Khosravie 2013: 175).

reproduzieren. In diesem Fall wird noch einmal deutlich, dass Fremdheit als Qualität oder Definition einer Beziehung keine einseitige Angelegenheit ist, sondern durch den wechselseitigen Bezug aufeinander entsteht und entwickelt wird (vgl. Stenger 1998: 314f.).

### *B. Materiale Exklusion*

Die Inszenierung materialer Exklusion taucht in Ẓell as-Soltāns Europareisebuch an einer Stelle auf, und zwar in Verbindung mit symbolischer Exklusion und somit als Mischkonstruktion. Die persönliche Erfahrung der Verweigerung der Teilhabe an Gruppen und materiellen Ressourcen und Teilnehmerrollen wird entweder vom Prinzen gar nicht thematisiert oder er hat während seiner Reise nicht unter Erfahrungen materialer Exklusion gelitten. Letzteres wäre eher wahrscheinlich, da die Wahrnehmung diskriminierend-exkludierenden Verhaltens auch sehr mit dem sozialen Status des Reisenden zusammenhängt. Als Bruder des amtierenden Königs ist die Wahrscheinlichkeit einer Enttäuschung der Gleichheitserwartung während der Reise eher gering. Viel mehr wird versucht, die positive Seite hervorzuheben:

„Eine große Gruppe Tataren, Muslime, Iraner und Kaukasier sind zur Begrüßung gekommen. In der Tat lieben sie die königliche Hoheit Irans und ihre Familie und beten für sie. Man hat niemanden dazu gezwungen, all dies sind reine und wahre Gesten.“ (S. 23).

Die Inszenierung Irans als machtvolle Herrschaft, die viele Anhänger und Unterstützer hat, steht ausdrücklich im Zeichen von Ẓell as-Soltāns sozialem Status als Bruder von Moẓaffar ad-Dīn Šāh, der seiner Leserschaft bestimmte Signale der Macht und Autorität vermitteln will.

#### *1.2.2.3. Mischformen*

##### *i. Die Eisenbahn*

Eines der bedeutendsten Transportmittel, das Ẓell as-Soltān auf seiner Reise benutzt hat, ist die Eisenbahn. Während Europa bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die Entstehung dieses neuen Verkehrsmittels eine bedeutende Wende erfuhr, ließ die Einführung des ersten Langschienenverkehrs im Iran noch lange auf sich warten<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup>Es gab zwar seit dem Ende des 19. Jahrhunderts Pläne zum Eisenbahnbau im Iran, deren Ausführung scheiterte aber an der wechselseitigen Blockade der Großmächte. Der Streit der beiden Mächte gipfelte in einem Vertrag, in dem die iranische Regierung die Zusage gab, für einige Zeit auf den Bahnbau zu verzichten. Schließlich wurde 1888 die erste 8,7 km lange Eisenbahn als Pferdebahn eingeweiht und später auf Dampfbetrieb umgestellt (vgl. Ġaffārī 1989/1368: 68f.).

Die Eisenbahn prägte somit zutiefst sowohl die technischen und sozialen Formen des Reisens als auch die Wahrnehmungsformen der Reisenden. Dies war sich Z̤ell as-Solṭān äußerst bewusst, als er auf der Fahrt nach Wien erwähnt:

„Jedes Land, das keine Eisenbahn besitzt, hat auch keine Seele, keine Macht, keine Stärke, keinen Ausweg, keine Wissenschaft, nichts!“ (S. 63).

Die Aufwertung der Eisenbahn auf einer Ebene, die fast alle, seines Erachtens, wichtigen gesellschaftlichen Werte in sich einschließt, weist auf das hohe Aneignungspotenzial dieses Phänomens hin. Jedes Land (Iran inbegriffen) sollte einen Eisenbahnverkehr besitzen, sonst habe das Land keine Geltung. Z̤ell as-Solṭān konnotiert Macht, Stärke, Wissenschaft und Seele mit dem Innehaben des Eisenbahnverkehrs. Ein Land, das einen Schienenverkehr besitzt, ist auch im Besitz dieser Elemente bzw. ein Land, das diese Eigenschaften nicht hat, kann konsequenterweise auch keine Eisenbahn haben. Abgesehen von der kurzen Pferdebahn, die von Ray<sup>88</sup> bis Teheran führte, hatte Iran bis dato keine Langverkehrsbahn. Damit kennzeichnet der Autor die asymmetrische Lage Irans durch die Konstitution sozialer Grenzen gegenüber den fortgeschrittenen europäischen Ländern.

Die fehlende materielle und symbolische Berechtigung Irans über bestimmte Güter und Ressourcen stellt der Prinz implizit als ein Defizit des Eigenen dar, die zudem die Exklusion von der Ebene des Zugehörigen verursacht. Jenen Ländern, die keinen Eisenbahnverkehr zur Verfügung haben, wird sozial ein niedrigerer Status zugeteilt, ihnen wird der Zugang zu bestimmten Ressourcen verweigert. Es ist höchstwahrscheinlich, dass Z̤ell as-Solṭān durch diesen Textabschnitt auf die benachteiligte Lage Irans verweisen will, nämlich auf den Umstand, dass aufgrund gegenseitiger Konkurrenz Großbritanniens und Russlands der Eisenbahnbau in seinem Heimatland scheiterte. Als Folge der benachteiligten Position, die Iran gegenüber anderen europäischen Mächten einnahm, wird eine Benachteiligung in der Zuweisung von Ressourcen konstatiert. Somit wird dem Iran nicht nur materiell der Zugang zum Eisenbahnbau verweigert, auch symbolisch wird der soziale Status des Landes gegenüber anderen Ländern beeinträchtigt.

## ii. Nützlich vs. nicht-nützlich

Auf dem Weg zum Schiff vor dem Aufbruch nach Europa gibt einer der Gastgeber (Thomanias) während des Abschiednehmens in Baku den Söhnen Z̤ell as-Solṭāns einige Ratschläge zu ihrem Aufenthalt in Europa:

---

<sup>88</sup> Eine kleine Stadt südlich von Teheran.



„Er sprach zu Bahram Mirza und Akbar Mirza: ‚Euer Vater gilt überall auf der Welt als eine große Persönlichkeit. Er hat den Islam geschützt und seine Entehrung verhindert. Er ist der Sohn Nāṣer ad-Dīn und der große Bruder Moẓaffar ad-Dīn Šāhs, die beide weltberühmt sind. Ihr kommt aus der gleichen Familie und seid die Frucht des gleichen Baumes. Geht in die Pariser Fabriken und in die wissenschaftlichen Gemeinschaften und hinterlasst für euer gelobtes Land ein gutes Andenken.‘ Thomanias hielt eine lange Rede. Zusammengefasst meinte er, man sollte nur das Gute Europas als Geschenk ins eigene Heimatland mitnehmen. Das schlechte Verhalten der Europäer sollte jedoch ignoriert werden.“ (S. 57).

Seit Anfang des 19. Jahrhunderts orientierte man sich bei der Aufnahme von Sinnelementen aus fremden, hauptsächlich westlichen Kulturen an der Dichotomie des „Nützlichen/Nicht-Nützlichen“. Spätestens seit der Rückkehr der ersten Studenten diskutierten die Eliten einen geeigneten Annäherungsgrad an die europäisch-westliche Kultur. Der Diskurs über sozialgesellschaftliche Debatten im Iran – im Hinblick auf westliche Gesellschaften – ging überwiegend und in erster Linie von dieser Differenzierung aus. Bei der Aneignung sollte immer das Nützliche für die eigene Ordnung zugelassen und alles andere exkludiert oder ignoriert werden.

Auch im vorigen Abschnitt wurde auf diese Dichotomie verwiesen. Hier wird besonders die Verknüpfung sozialer (in Form asymmetrische Gegenüberstellung) mit kultureller Fremdheit (in Form kognitiv-kompatibler Sinnelemente) sichtbar. Indem die Söhne Ẓell as-Soltāns als eine privilegierte Gruppe auf globaler Ebene anderen Personen und Gruppen übergeordnet und symbolisch aufgewertet werden, werden ihnen bestimmte Verhaltensweisen zugesprochen: Sie dürfen von Europa nur Gutes (kompatible Unvertrautheit) mit sich in die Heimat nehmen, alles andere müssen sie hinter sich lassen. Was wird denn nun in diesem Kontext als das „Gute“ Europas verstanden? Das Gute Europas findet sich vor allem in Pariser Fabriken und

in der modernen Wissenschaft. Diese Zone der Unvertrautheit durch kulturelle Grenzen markiert, die jedoch eine Auflösung ins Eigene ermöglichen und niedrige Widerständigkeit aufweisen. Das Schlechte an Europa liegt jedoch dem Eigenen diametral gegenüber und wird als inkommensurable Fremdheit der eigenen Ordnung auf Dauer fremd bleiben.

Aus dem vorangegangenen Zitat wird ebenfalls deutlich, dass die moderne Wissenschaft (mit all ihren Erscheinungen wie Fabriken, Industrie etc.) mit islamisch- religiösen Werten, deren wahrhaftigen Anhänger die königliche Familie ist, übereinstimmt. Auch an einer anderen Stelle in seinem Reisebericht – auf die Frage der Frau des Bürgermeisters von Nizza, wie sie mit so vielen Muslimen in Frankreich umgehen sollten – macht Ẓell as-Soltān deutlich, dass

„eure Wissenschaften“ bzw. die der Europäer vollkommen „unserem Interesse und der heiligen Scharia Mohammeds“ (S. 177) entsprechen. Demnach gehört die moderne Wissenschaft eindeutig zur Sphäre des Vertrauten und ist mit der eigenen Sinnordnung kompatibel.

### iii. Der iranische Weg zum Fortschritt

Unter den fünfzehn Millionen Einwohnern Irans sind nach Z̤ell as-Solṭān nur wenige, die ihm Verständnis und Mitgefühl entgegenbringen. Sie sind im Grunde diejenigen, die sich das europäische Wissen angeeignet haben. Diese Gruppe bezeichnet der Verfasser als ausgesprochen weise und gebildet. Dementsprechend weist das europäische Wissen einen hohen mimetischen Anspruch für den Autor auf, da er die Personen, die sich diese Fremdheit anvertraut und zu eigen gemacht haben, positiv aufwertet und sie als die einzige Gruppe im Land bezeichnet, die wahre Sympathie und Verständnis für ihn aufbringen können. Hier haben wir es zunächst mit der Konstruktion kompatibler Unvertrautheit zu tun.

Des Weiteren konstatiert Z̤ell as-Solṭān im Folgenden zwei Gruppen, die er durch die Konstitution sozialer Grenzen aufeinander bezieht: zum einen die Gruppe der Wissenden, der Gelehrten, des König und seines nahen familiären Umfelds. Zum anderen die Gruppe der Geistlichen und den Rest der Bevölkerung, den er als „Barbaren“ stigmatisiert. Mit dieser Gegenüberstellung schafft es der Autor, durch Aufwertung und Abwertungen soziale Grenzen zu markieren und somit die bezeichneten Gruppen symbolisch in Bezug zueinander einzuordnen:

„Iran hat dreizehn bis fünfzehn Millionen Einwohner. Vermutlich findet man zwischen diesen fünfzehn Millionen auch einige Weise und Gelehrte, die sich auch im europäischen [modernen] Wissen gut auskennen. Nur diese Gruppe hat Verständnis [Mitgefühl] für mich. Vielleicht fühlten und fühlen mein verstorbener Vater, der einst Schah war, und mein Bruder, der jetzt Schah ist, und die zudem tausend Mal gebildeter und weiser sind als ich, Wohlwollen und Zuneigung für ihr Land, jedoch können sie mit diesen fünfzehn Millionen Barbaren und einflussmächtigen Mullahs, die ihren eigenen Fortschritt im Zurückbleiben der Bevölkerung sehen, nichts vollbringen. Es bestehen tausende physische, finanzielle und ehrbezogene Gefährdungen und Risiken nur für die königliche Hoheit persönlich, geschweige denn was für Gefahren für die wenigen bestehen, die in ihrem engen Umkreis bleiben. Der Ausweg aus dieser Misere besteht in zwei Schritten: 1. Ergründung von Schulen und 2. Sich-Bewusst-Werden unserer Geistlichen, indem sie sich der Gerechtigkeit zuwenden. An erster Stelle müsste das Wohl anderer Menschen im Vordergrund stehen, anstatt das von sich selbst. Mit unseren

heutigen Umständen werden wir bestimmt keine Freiheit, Wissenschaft und Bildung im eigenen Land erblicken. Ich bezweifle es, dass sogar drei oder vier Generationen nach uns es erfahren werden. [...] Sogar, wenn herausragende Persönlichkeiten wie Nader Schah<sup>89</sup>, Peter der Große<sup>90</sup> oder der japanische Mikado<sup>91</sup> sich mit Hingabe der Lösung unserer Probleme widmen würden, könnten sie nichts Außergewöhnliches vollbringen. Angesichts unserer heutigen Lage wäre es sogar in fünfzig bis hundert Jahren unmöglich.“ (S. 72f.).

Durch das konstruierte „Wir“, die königliche Familie und die Weisen und Gelehrten werden bestimmte soziale Grenzen sichtbar, die einem „Sie“, die Gruppe der Barbaren und der ungerecht handelnden Geistlichen, gegenüber gestellt wird. Die Differenz, die zwischen „Wir“ und „Sie“ als der entscheidende Grenzmarkierer relevant wird, ist die Bemühung der „Wir“-Gruppe um eine Verbesserung und Fortschritt des Landes, während die „Sie“-Gruppe nur sich und ihren eigenen Vorteil im Sinn hat. Indem die „Sie“-Gruppe degradiert und stigmatisiert und als Barbaren bezeichnet wird, wird sie symbolisch exkludiert.

Der letzte Schritt, den der Autor im vorigen Zitat macht, ist die Vorstellung eines Ausweges aus dieser, seines Erachtens, Misere, in der sein Land steckt. Zwei Vorschläge bietet Zell as-Soltān als Lösung für das Beschreiten des Fortschrittsweges, dessen Elemente er in Freiheit, Wissenschaft und Bildung sieht: Das eine ist allgemeiner und wendet sich an die gesamte Gesellschaft. Es sollten mehr Schulen eingerichtet werden, um Bildung für jedermann zugänglich zu machen. Der zweite Vorschlag ist spezifischer und richtet sich an die Gruppe der Geistlichen. Sie sollten sich der Probleme bewusst werden und aufhören, ihre eigenen Interessen in den Vordergrund zu stellen und das Volk zu tyrannisieren. Am Ende weist der Autor darauf hin, dass sogar herausragende Charaktere keine Rettung des Iran erreichen könnten, denn es müsse viel Zeit vergehen, bis sich allmählich Änderungen etablieren und durchsetzen können.

Im vorigen Abschnitt ist das einzig Kompatible die europäische Wissenschaft bzw. die Gruppe, die sich dieses Wissen angeeignet hat. Das eigentlich Fremde ist das Eigene, das in Form symbolischer Stigmatisierung und Herabsetzung aus der Sphäre der Zugehörigen exkludiert und ausgeklammert wird. Zuletzt wird eine Alternative vorgeschlagen, die die Uneinheitlichkeit aufheben soll. Diese Fremdheitskonstruktion (kulturelle Kompatibilität fremder bzw. unvertrauter Elemente, symbolische Degradierung und Stigmatisierung des

---

<sup>89</sup> Nader Schah Afshar regierte Iran 1736-17467 und zeichnete sich durch militärische Errungenschaften aus, die ihn in die Geschichte Irans als einen mächtigen, souveränen Herrscher eingehen ließen (vgl. Tucker 2006).

<sup>90</sup> Der russische Zar Peter der Große (1672-1725), dessen Erfolgsgeschichte für die Iraner besonders attraktiv war.

<sup>91</sup> Titel des japanischen Kaisers.

Eigenen und zuletzt die Alternative bzw. die Lösung aus dieses Problems) ist die gleiche, die zuvor in *Zahīr ad-Douleh*s Reisebericht als Errungenschaft dieser Untersuchungsperiode vorgestellt wurde. Auch hier sticht diese Fremdheitskonstellation als ein Typus hervor, dem der Autor besondere Beachtung und Betonung zuweist.

Im nächsten Abschnitt folgt die konstatierte Fremdheitserfahrung nach dem gleichen Prinzip wie weiter oben, allerdings ist der Aufbau unterschiedlich konstruiert. Zunächst markiert der Verfasser kulturelle Grenzen zwischen bedeutungsvollen und unbedeutenden Sachverhalten, mit denen er auf seiner Reise konfrontiert ist. Er beschreibt sein eigenes Schreiben aus der Perspektive potentieller Leser, die es zukünftig bewerten und beurteilen:

„Sollten die Leser meines Buches sagen: ‚Gab es auf einem Kontinent wie Europa und in einer Monarchie wie Österreich [etwa] kein Parlament, keine Gerichte, kein Kriegs- und Justizministerium, keine Schulen [über die man berichten kann]. [...] Weshalb spricht ein bedeutender Prinz von reifem Alter wie *Zill as-Sultān* nur über Hund und Katze, über Details von Tanz-, Theater- und Opernveranstaltungen, über mit Elektrik oder Gas betriebene Leuchten und Automobile und über dies und das, [über] Dinge, die nur Reisen und Vergnügen bedeuten [...]‘ so lautet die Antwort darauf: [...]ich [weiß sehr wohl]: Jene bedeutenden Themen sind für Staat und Religion besser als diese Belanglosigkeiten [*raṭb va-yābis*]. [...] Soll ich etwas über mich, meine Familie, meine Dynastie, die Nachlässigkeit meiner gekrönten Ahnen, die Mängel meiner schlummernden [*ḥvāb-ālūd*] und elenden Nation und die unwissenden Minister, die wir haben, schreiben? Oder soll ich von meinen heimlichen Feinden erzählen? [...]

Wenn meine Schreibfeder frei wäre und ich sicher wäre, dass meine Worte Früchte trügen und die Ohren der fünfzehn Millionen [*sī kurūr*] unverständigen Geschöpfe erreichen würde, weiß Gott, ich wäre in der Lage alle möglichen Schriften, Worte und Handlungszuweisungen und Formulierungen von Gesetzen für religiöse und politische Belange und den königlichen Haushalt zu verwirklichen und aufzuschreiben. [...]

Heute ist der Schlüssel [für die Beseitigung] allen Elends unseres Landes zuallererst das Gesetz. Wir sollten ein Gesetz schaffen, nach dessen Vorgabe die Staatsbediensteten handeln, und sie sollten wissen, dass sie sich gemäß jenem Gesetz verhalten müssen, nicht anders herum. Das zweite ist die Bildung. Wissen lässt sich nur dann erlangen, wenn man Schulen hat, jedoch ordentliche Schulen [*bā naẓm va-mušakkaḥ*] wie die in Europa entstehen nicht von heute auf morgen. Was ist also die Lösung? Der Staat muss die Reichen dazu zwingen, dass jeder nach eigenem Vermögen seine Kinder zum Studieren nach Europa schickt und sie danach zurückkehren. Dieser Weg ist meiner Meinung nach dem Ziel – soweit zu berechnen – ein wenig näher und die Mullahs und

Leute würden gegen diese Lösung nicht viel einzuwenden haben, denn es entstünde uns und der Tasche des Staates kein Verlust.“ (S. 105ff. übersetzt von Khosravie, S. 163ff.).

Im vorigen Zitat richtet sich Zell as-Soltān an seine potentiellen Leser und versucht zu erläutern, warum er öfter über Belangloses und Unbedeutendes berichtet. Seiner Meinung nach finden die iranischen Leser seine Berichte über die „Details von Tanz-, Theater- und Opernveranstaltungen, über mit Elektrik oder Gas betriebene Leuchten und Automobile und über dies und das, [über] Dinge, die nur Reisen und Vergnügen bedeuten“ unwichtig und irrelevant. Das Wichtige und Wesentliche sind Institutionen wie Parlament, Gerichte, Kriegs- und Justizministerium, Schulen und deren Funktionsmechanismen. Diese als bedeutend bezeichneten Phänomene sind genau die, die der Verfasser aus eigener und aus der Sicht seiner Bevölkerung als kompatibel und der eigenen Ordnung aneignungsfähig empfindet. Daraufhin erläutert er den Grund seiner Abschweifungen im Text: Er ist nicht imstande das, was ihm als Kritik an seiner Heimat im Vergleich zu den Verhältnissen in Europa in den Sinn kommt, frei zu äußern. Er hat viele Feinde, die seine konstruktive Kritik nicht akzeptieren können. Er zählt genau die Dinge auf, zu denen er keine deutliche Stellung beziehen kann. Mit so einer rhetorischen Strategie zeigt er die Grenzen seiner Möglichkeiten zur Kritik.

Die Inkommensurabilität, die er als das Unsagbare beschreibt, verknüpft er mit sozialer Fremdheit, indem er sie aus der Sphäre der Zugehörigen exkludiert und sie diffamierend bewertet. Die Bezeichnung der Bevölkerung als „unverständige Geschöpfe“ und die „schlummernde, elende Nation“ und die iranischen Minister als „unwissend“ sind Zeichen symbolischer Degradierung und Stigmatisierung des Eigenen. Insoweit verknüpfen sich hier Erfahrungen sozialer und kultureller Fremdheit: Zunächst ist die Rede von bedeutungsvollen und unentbehrlichen Phänomenen, die in die eigene Ordnung einbezogen werden können (kompatible Unvertrautheit). Daraufhin konstatiert der Verfasser eine Situation der Erfahrung inkommensurabler Unvertrautheit, indem er auf das Unsagbare verweist und somit die Untauglichkeit alter Gewissheiten und Identitäten hervorhebt. Gleichzeitig wird durch die Markierung symbolisch-sozialer Grenzen die Nichtzugehörigkeit bestimmter Personen und Gruppen betont und ihnen ein minderwertiger Status zugewiesen. Nach dem Verfasser wird die Unterlegenheit der Bevölkerung und der Minister durch das Defizit der Unwissenheit erzeugt. Die fehlende Bildung und das fehlende Wissen werden zum Zeichen der Nichtzugehörigkeit und bestimmen letztlich den Status des sozial Fremden.

Schließlich ist der Autor, nachdem er bestimmte Formen sozialer und kultureller Fremdheit hervorgehoben und dargestellt hat, auf der Suche nach strukturellen und kognitiven Alternativwegen, um fremd-europäische Ordnungen an die eigene Ordnung anzupassen. Auch

er ist der Meinung, dass die bisher eingeschlagenen Wege gescheitert sind und neue Vorschläge und Handlungsanweisungen formuliert werden müssen. Als Lösung soll zuerst seines Erachtens nach ein Gesetz verabschiedet werden, nach dessen Vorgaben die Staatsbediensteten handeln sollen. Danach haben die Bildung und die Gründung ordnungsgemäßer Schulen Priorität. Schulen können nicht einfach von heute auf morgen errichtet werden. Was dafür nötig ist, sind seiner Meinung nach Studenten, die in Europa studiert haben und zwar auf eigene Kosten und nicht auf Kosten des Staates, damit der Staat aufgrund der hohen Ausgaben nicht belastet wird. Zudem verweist Zell as-Soltān, wie im vorigen Zitat auch, auf die Gruppe der Geistlichen und meint, dass auch sie kein ernstes Problem damit haben werden und somit kein großes Hindernis für den Fortschritt Irans bestehen wird.

Insofern folgt der oben zitierte Abschnitt der gleichen Struktur, die auch in Ṣahīr ad-Douleh's Reisebericht als Neuheit aufgefallen ist: Zunächst werden in einer fremden Wirklichkeitsordnung kompatible Aspekte erkannt, der eigenen Lage wird Inkonsistenz und Inkommensurabilität zugeschrieben und sie als nicht richtig und sogar unmoralisch definiert (kulturelle Fremdheit). Diese Zuschreibung wird dann durch die Einsetzung sozialer Grenzen kritisch und herablassend bewertet, die somit mit einer Asymmetrie verbunden wird (soziale Fremdheit). Zuletzt werden die bisherigen Anpassungsbemühungen hinterfragt und neue Lösungen vorgeschlagen. Wobei hier die Fremdheit und Ungleichwertigkeit nicht in fremden Ordnungen, sondern im Eigenen festgestellt, mit anderen Worten ist hier das Fremde nicht die politisch und ökonomisch dominante Gruppe, sondern das Unterlegene.

Auch im nächsten Abschnitt versucht Zell as-Soltān, seine Ideen zu möglichen Wegen Irans hin zu mehr Fortschritt zu präsentieren. Hier verlaufen jedoch die Grenzmarkierungen nicht nach dem Muster der vorher zitierten Textpassagen. Zunächst schreibt er der Herrschaftsform in Frankreich inkommensurable Merkmale zu. Die Republik als Staatsform gefällt dem Prinzen nicht, obwohl Frankreich für ihn so viel Gutes bedeutet hat, er nahezu von allen Verhältnissen und Bedingungen dort begeistert war (vgl. Zell as-Soltān 1368/1989: 114) und er sich jetzt dort aufhält. Danach folgt die Verachtung des Eigenen (im Iran haben nur das eigene Interesse und das Geld das Sagen). Abschließend stellt er seine persönlichen Meinungen und Bemerkungen als Ausweg und Lösung dar: Iran sollte wie England eine konstitutionelle Monarchie besitzen:

„Wir befinden uns heute auf dem Boden der Republik [Frankreich], von der wir Meilen entfernt sind, und wahrlich gefällt uns die Republik [als Staatsform] nicht, obgleich wir hier sind. [Hier] und jetzt sind König und Bettler, der Reiche und der Arme frei. In Iran

bestimmen nur die persönliche Vorliebe und das Geld [die Geschicke], doch in diesem Land ist es das Gesetz. Ich habe wiederholt in diesem Buch geschrieben: Private Ansichten und persönlicher Geschmack sind außerhalb von objektiver Wahrheit und von der Natur und des allgemeinen [Volks-]Willens; das gilt sowohl für den absolutistischen Alleinherrscher als auch für die Republik. Vielleicht mögen Millionen [*kurūr-hā*] für die Verbreitung dieser beiden Herrschaftsformen [wörtl. Ziel, *maṭlab*] umgekommen sein. Mir persönlich gefallen beide nicht. Ich bin ein Verfechter der konstitutionellen Monarchie. Es sollte eine Herrschaft [verknüpft] mit definierten Bedingungen sein. Eine Regierung und ein Land ohne König sind wie ein Körper ohne Kopf! Auch bei einem absolutistischen König, dessen Minister klug sind, finden sich manchmal bei ihnen auch sehr schlechte Seiten. Für eine Herrschaft ist es gut, wenn sie wie die Herrschaftsform Englands wäre wegen ihrer Verfassung. Sie hat allgemeinen Nutzen und kein Schaden kann mehr vom Königspalast ausgehen! [...] meine Person, die die Nummer eins der königlichen Erbfolge ist, ist Anhänger der konstitutionellen Monarchie.“ (S. 114 übersetzt von Khosravie, S. 174f.).

Im vorigen Text wird die Herrschaftsform der Republik als ein besonders unvertrautes Phänomen dargestellt. Der Verfasser weist diese Art von Herrschaft strikt zurück, indem er es als ein äußerst unvertrautes und fremdes Phänomen anhand kultureller Grenzen dicht abgrenzt. Durch die Bewertung und Hervorhebung seiner Haltung gegenüber dieser Staatsform betritt er die Fremdheitssphäre. Zum einen ist die Republik für ihn eine inkommensurable Unvertrautheit, da sie auf Dauer unvertraut und fremd bleiben wird und die Wege zur Bewältigung dieser Fremdheit gesperrt sind. Zum anderen sind ihm andere Aspekte der Republik als Herrschaftsform äußerst aneignungswürdig. Das Gesetz steht in Frankreich über allem und jedem (vom Bettler bis zum König). Hier wird deutlich, dass für Ẓell as-Soltān die Republik als Herrschaftsform auf dem Kontinuum kultureller Fremdheit zwischen kompatibler und inkommensurabler Unvertrautheit steht (ambivalente Unvertrautheit). Hierzu können einige Teilaspekte durch Internalisierung zu eigen gemacht werden, weitere jedoch widerstehen einer Aneignung und bleiben auf Dauer fremd. Diese Haltung des Prinzen ist besonders verständlich, da er selbst vom Erhalt der Monarchie als Herrschaftsform und den Schah als Staatsoberhaupt profitieren.

Auch Absolutismus ist kein Begriff für ihn. Ihm gefällt beides nicht, weder Republikanismus noch Absolutismus kann er uneingeschränkt befürworten. Die königliche Herrschaft sollte unter bestimmte Bedingungen regieren dürfen, denn: „Eine Regierung und ein Land ohne König sind wie ein Körper ohne Kopf!“ (vgl., ebd.). Hier schließt sich Ẓell as-Soltān der Hauptströmung im Iran an und offenbart seine Einstellung zu verschiedenen Aspekten

laufender Debatten dort. Dadurch positioniert er sich zu Fragen und Themen seiner Zeit und verdeutlicht seine persönliche Neigung zum Konstitutionalismus.

Auch hier wird eine Asymmetrie zwischen dem Eigenen und dem Fremden festgestellt. Iran wird symbolisch aus dem Kontext der Zugehörigkeit (zu den fortschrittlichen Ländern) exkludiert und bekommt einen niedrigeren Status zugewiesen. Die Asymmetrie wird durch soziale Grenzziehungen wie Herabsetzung und Stigmatisierungsvorgänge erkennbar (im Gegensatz zu Europa herrschen im Iran nur Interessen und Geld).

Letzten Endes wird der Abschnitt mit einer Wunschäußerung bzw. durch die Formulierung einer Alternative zur Befreiung aus der Misere beendet: Iran sollte wie England eine konstitutionelle Monarchie besitzen. Dann würde es sowohl eine Verfassung haben als auch die königliche Herrschaftsform beibehalten, die wiederum aufgrund der gesetzlichen Regelung Einschränkungen erfährt, denn sogar die Klugen und Weisen können manchmal Fehler begehen.

#### iv. Die Ordnungsproblematik

Im nächsten Abschnitt thematisiert der Autor wieder einmal die Ordnungsproblematik und weist explizit auf die unterlegene Position Irans bzw. der „Bevölkerung Asiens“ gegenüber den Europäern. Im Folgenden bildet sich die soziale Gruppe „Wir“ (die Asiaten) gegenüber „Sie“ (die Europäer), wobei die Superiorität der Europäer wegen ihrer Ordnung und Disziplin begründet wird. Abschließend macht Z̤ell as-Solṭān die Vereinbarkeit von Religion bzw. Islam mit europäischer Wissenschaft und Ordnung zum Thema. Hierbei konstatiert er die kulturellen Grenzen gegenüber der fremden Wirklichkeitsordnung mit einer extremen Flexibilität und niedrigem Widerstand. Somit betont er die kognitive Anpassungsfähigkeit dieser beiden Sphären und deutet auf die nötigen Aneignungsprozesse, um das kulturell Fremde erfolgreich in die eigene Ordnung zu integrieren:

„Generell in Europa und insbesondere in Frankreich hat man sowohl im Wege der Erziehung, Bildung, Sicherheit, Berufstätigkeit und Lohnarbeit als auch in der entgegengesetzten Richtung, nämlich die der Faulheit, dem nutzlosen Herumtreiben und der sinnlosen Freizeitbeschäftigungen, dermaßen an Wissen, Industrie und Kreativität verloren, dass es einen extrem verwundert. Man fragt sich, woher wohl all diese ideen- und erfindungsreichen Gedanken stammen. Was auch immer sie betreiben, ganze vierundzwanzig Stunden beschäftigen sich verschiedene Gruppen mit ihrer Tätigkeit und finden keine Ruhe. [...] Diese Lage haben sie aufgrund der herrschenden allgemeingültigen Ordnung und der ‚Disziplin‘, die überall wiederzufinden ist, erreicht. [...] Wie dem auch sei, hunderte Weisen und Gelehrte haben hunderte Jahre geschuftet,



um diese Ordnung [Order] zu entwickeln. Oh, du allmächtiger Gott! Wenn auch wir, ‚die Bewohner Asiens‘ deine Geschöpfe sind, so wirf auch deinen gutmütigen Blick auf uns! Diese Angelegenheiten haben nichts mit der Religion – ob nun Jude, Muslim, Christ oder Götzenanbeter – zu tun. Die Ordnung ist das Wesentliche im Leben. Diese Regeln kann man dem Islam besser und angemessener anpassen, so dass es dem religiösen Glauben der Leute nicht schadet. [...] Das Anliegen der Religion ist es, das Leben im Jenseits in Erinnerung zu rufen und das Anliegen des Diesseits ist es, die weltliche Ordnung und Regelmäßigkeit aufrechtzuerhalten.“ (S. 188f.).

Wie bereits angesprochen hat Frankreich für Zelli as-Soltān eine ganz besondere Bedeutung. Beginnend mit der ausführlichen Beschreibung seiner Begeisterung für sämtliche Beschäftigungsaktivitäten der Franzosen, beabsichtigt er, wieder einmal auf die Ordnungsdebatte einzugehen. Seine Schwärmerei bezieht sich nicht nur auf die positiven Seiten des Fortschritts, für ihn ist es sogar verwunderlich, wie es die Franzosen geschafft haben, sogar „nutz-“, und „belanglose“ Freizeitbeschäftigungen so weit zu entwickeln, dass diese mit moderner Wissenschaft und Industrie eng verbunden sind.

Seine Anspielungen auf „Ordnung“ und „Disziplin“ sind Differenzmarkierungen, die den Grenzbereich kompatibler Unvertrautheit festlegen. Diese Art der Fremdheitskonstruktion ist jedoch mit der sozialen Fremdheit verknüpft. Nachdem der Autor seine Bewunderung für die Regelsysteme und allgemeinen Verhältnisse in Frankreich geäußert hat, geht er unmittelbar zur Darstellung der eigenen Lage über. Gleichzeitig wird die eigene Gruppe (die Gruppe der Asiaten) gegenüber der dominanten Gruppe der Europäer als unterlegen erfahren, wobei der Akteur die eigene Gruppe in Bezug auf die Gruppe der Dominanten, Fortschrittlichen und Mächtigen als nicht zugehörig beschreibt. Die soziale Grenzlinie, die Innen und Außen voneinander trennt, bezeichnet den Außenliegenden als Fremden. Die Konstruktion der sozialen Grenze, die eine Ausgrenzung der Gruppe der Asiaten verursacht hat, weist dieser Gruppe eine Position geringer Wertigkeit zu. Somit schließt die Autor-Akteur-Figur die eigene Gruppe aus dem Kontext der Zugehörigkeit aus und konstruiert so die Gruppe der Fremden (die Europäer).

Abschließend versucht der Autor zu erklären, dass all die Dinge, die er am Anfang des Paragraphs als Differenz erwähnt hat, ganzheitlich in die eigene Religion integrierbar sind, so dass sie keine Bedrohung für den eigenen Glauben darstellen. Mit dieser Stellungnahme weist der Autor erneut auf die signifikante Rolle der Religion bzw. den Islam als identitätsstiftenden Faktor für die Iraner hin. Daher will er am Ende seine Lesern vergewissern, dass die Aufnahme sämtlicher Sinnelemente und –konstruktionen aus der europäischen Wirklichkeitsordnung in die eigene weder bedrohlich ist noch Gewissheiten in Frage stellt.

### 1.2.3. Zusammenfassung

Der soziale Status des ambitionierten Prinzen hielten ihn in manchen Situationen davon ab, klar Stellung zu beziehen, demnach sind die kritischen Aussagen in Zell as-Soltāns Reisebericht nicht so stark formuliert wie bei Zahīr ad-Douleh. Die Aufwertungsversuche, um den Iran in einem besseren Bild darzustellen, sind bei ihm viel stärker ausgeprägt, dennoch folgen die wesentlichen Konstellationen der Fremdheitskonstruktionen in seinem Reisebericht dem gleichen Schema wie dies zuvor bei Zahri al-Dowleh der Fall war, nämlich die Mischform kulturell-kompatibler Unvertrautheit und sozial-symbolischer Exklusion zusammen mit der Formulierung einer Alternative, die als ein Ausweg aus den gescheiterten Reformansätze dienen sollen.

Zell as-Soltān ist einer der ersten Autoren persischer Reisetagebücher, der in seiner Auseinandersetzung mit bestimmten Thematiken, die er als „belanglos“ bezeichnet und die hauptsächlich alltägliche und freizeitbezügliche Aktivitäten der europäischen Bevölkerung enthalten, bewusst seine Intentionen mit reflektiert. Er bezeichnet seine umfänglichen Beschreibungen dazu als eine Strategie, nach der er um die „wesentlichen Themen“, die es eigentlich verdienen, behandelt zu werden, einen großen Bogen macht. Dabei lenkt er von dem, was einer Erörterung würdig ist, durch Kleinigkeiten und unwichtige Dinge ab und impliziert damit gleichzeitig seine eingeschränkten Möglichkeiten. Daher beinhaltet die kompatible Unvertrautheit bei ihm zwar inhaltlich vergleichbare Themen wie bei seinen Vorgängern, nur begleitet ihn immer die Annahme, dass er dabei nichts Bedeutungsvolles bespricht und dieser Abschnitt seines Schreibens nur zur Unterhaltung und zum Zeitvertreib seiner Leser bestimmt ist.

Wie bereits angedeutet, ist die ambivalente Haltung des iranischen Prinzen gegenüber den Verhältnissen in Europa seinem sozialen Status als großer Bruder des Königs und seinen Bemühungen geschuldet, die Würde des eigenen Landes und der königlichen Familie zu schützen. Daher will er nicht die Überlegenheit der europäischen Verhältnisse in allen Aspekten bejahen. Er verweist auf das Scheitern sämtlicher Reformbewegungen, die sich Europa zum Vorbild gemacht haben:

„Dies schreibe ich für meine Nachfolger: Meine lieben Landsleute! Liebe Iraner! Auch wir haben diese Gegebenheiten gesehen und haben uns gewünscht, denen [der Europäer] gleich zu sein, sind es jedoch nicht geworden und werden es auch in naher Zukunft nicht sein. Aber der liebe barmherzige Gott mag vielleicht Erbarmen mit euch haben. [...] Und mit seiner göttlichen Güte auch unser gelobtes Land – das ein wahrhaftiges Paradies ist – bereichern.“ (S. 170).

Die gescheiterten Bemühungen im Heimatland, Europa ebenbürtig zu werden, werden hier jedoch mit der Bezeichnung des Iran als ein „wahrhaftiges Paradies“ besänftigt. Es wird zusätzlich versucht, die Hoffnung auf bessere Verhältnisse in der Heimat auf die Zukunft zu projizieren. Um nicht völlig in Hoffnungslosigkeit zu geraten, hält der Autor durch das Anbringen einer Floskel, einen kleinen Ausweg frei: Gott wird uns auf unserem Weg mit seiner Güte unterstützen.

Anscheinend empfindet Z̤ell as-Solṭān nur die Vermischung islamischer Sinnelemente mit christlichen als inkommensurabel. An zwei Stellen deutet er auf die hohe Unvereinbarkeit dieser beiden Sinnwelten hin (vgl. S. 91, 177). Zwar sind seiner Meinung nach die Muslime höchst flexibel und anpassungsfähig, zu eine andere Religion sollten sie jedoch keineswegs konvertieren.

Die Verknüpfung von sozialer und kultureller Fremdheit in Form von Mischkonstruktionen tritt in Z̤ell as-Solṭāns Reisetagebuch in unterschiedlichen Gewichtungen auf. Allerdings erscheint, wie bereits am Anfang des Abschnitts thematisiert, die Mischung symbolischer Exklusion des Eigenen und kompatibler Unvertrautheit des Fremden in Verbindung mit Alternativvorschlägen und Verbesserungsszenarien auch für diesen Reisebericht als besonders charakteristisch. Auch die Positionierung der besuchten Länder in Bezug zueinander, eine Tendenz, die sich spätestens seit Ḥāḡ Sayyāḥ verstärkt hat, wird in seinem Reisebericht ausführlich erläutert.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich die Fremdheitserfahrungen von Z̤ell as-Solṭān am besten im Kontext seines sozialen Status und im Zeichen eines revolutionären Zeitgeistes des politischen Wandels im Iran verstehen lassen. Die gescheiterten Reformversuche im Iran stechen besonders dann hervor, wenn die Gegebenheiten des Heimatlandes den Verhältnissen in den europäischen Staaten entgegengesetzt werden. Daher sollte alles erneut überdacht und revidiert werden. Jedoch sind in dieser Zeit nicht nur die Reformen, sondern die Fragen nach der Reformumsetzung besonders relevant. Bestimmte Handlungsanweisungen treten nun in Form von Vorschlägen und Szenarien hervor. Es scheint, der Iran müsse sich nun nur noch seinen eigenen Weg in die Moderne bahnen.

## 2. Russland und der Iran an der Wende zu 20. Jahrhundert

An der Wende des 20. Jahrhunderts hatte Russland infolge der Niederlage im Krimkrieg (1853-1856), der inneren Schwäche des Landes auf der sozialpolitischen Ebene und des sich allmählich abzeichnenden wirtschaftlich-technischen Rückstands gegenüber Westeuropa seine bisher dominierende Stellung bzw. seine Bedeutung für Europa verloren. Auf der anderen Seite verstärkte sich jedoch seine Aufmerksamkeit gegenüber den südlichen Nachbarn in Zentralasien und im Fernen Osten (vgl. Andreeva/Nouraei 2013: 416). In Konkurrenz mit Großbritannien um die Vorherrschaft in Asien verfolgte Russland an erster Stelle seine strategisch-politischen sowie wirtschaftlichen Interessen (in Form von Konzessionen und Darlehen) im Iran. Dies verursachte vor allem die starke Abhängigkeit der Kadscharen gegenüber Russland, was sich in unterschiedlichen Bereichen der iranischen Gesellschaft auswirkte:

“An important aspect of this dependence was that it also concerned the court, where Russian domination over the Qajars became increasingly visible. By the late nineteenth century, Russian diplomats were no longer merely powerful actors within the symbolic framework of the Iranian monarchy, but they were more and more actively intervening in the shah’s domestic ‘scenarios of power.’ Especially from the 1890s onwards, the Qajars became surrounded by Russian officers, tutors and doctors, whose informal influence was used by Russia to bolster its political position. A particularly important area was the military: through the establishment of a brigade taught by Cossack officers in 1879, Russia acquired crucial influence over the reform of the Iranian army.” (Deutschmann 2013: 401).

Die Dominanz Russlands in verschiedenen Gesellschaftsbereichen Irans machte die ohnehin schon geschwächte Herrschaft der Kadscharen noch abhängiger, weshalb diese gegenüber den ausländischen Mächten umso nachgiebiger handelte. Der Iran war in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts sehr stark wirtschaftlich und militärisch abhängig und extrem ineffizient. Innere Zerrissenheit und administrative Unzulänglichkeiten wurden durch Interventionen Russlands und Großbritanniens in innere Angelegenheiten Irans zunehmend verschärft (vgl. Andreeva/Nouraei 2013: 416).

Die russische Anwesenheit im Iran blieb also auch an der Jahrhundertwende für beide Länder äußerst relevant. Dazu kamen revolutionäre Bewegungen und Aufstände in Russland und dem Iran, die in beiden Gesellschaften auf die Einführung einer konstitutionellen Monarchie abzielten.

## **2.1. Die Reisememoiren von ‘Abdollah Mostowfi (1904/1283-1907/1286)**

„*The Story of my Life*“ ist eine dreibändige Erzählung von ‘Abdollah Mostowfi. Sie beginnt mit der Herrschaft des ersten Kadscharen-Königs, der den Großvater des Autors 1779 zum Hofgeistlichen ernannt hat, und endet mit einem Bericht über den letzten Herrscher der Kadscharen-Dynastie, der 1925 entthront wurde (vgl. Farmayan 1999: 309).

Im zweiten Band seiner Memoiren widmet er sich seinen Erlebnissen in den Jahren 1896-1919. Mostowfi, der während der Jahre der konstitutionellen Revolution (1904-1910) als ein Beamter des Außenministeriums in der iranischen Botschaft in Russland, St. Petersburg, beschäftigt war, beschreibt in seinen Erinnerungen seine Ansichten und Eindrücke während seines dortigen Auslandsdienstes.

Sein fünfeinhalbjähriger Aufenthalt in Russland und seine zwischenzeitlichen Europareisen sind die Hauptthemen des zweiten Bandes seiner Memoiren. Inhaltlich ähneln die tagebuchartigen Einträge und seine Auslandsberichte aus Russland besonders den Reiseberichten, deren Merkmale hier bereits mehrmals beschrieben und erläutert wurden. Formal sind jedoch gewisse Abweichungen erkennbar. Der Verlauf der Reise und die Ereignisse werden zwar im Großen und Ganzen in chronologischer Reihenfolge berichtet, es wird jedoch nicht täglich streng datiert. Vielmehr sind die Ereignisse thematisch geordnet und mit einer kurzen Überschrift versehen worden.

Ein weiteres Merkmal von Mostowfis Aufzeichnungen ist, dass er als offizieller Staatsbeamter seine Erlebnisse und Berichte in inoffizieller und informeller Form verfasst hat. Sein Bericht ist nicht an die iranische Regierung gerichtet, sondern hat als Leserschaft ein allgemeines Publikum im Blick. Da die Einträge erst nachträglich (1942) verfasst und veröffentlicht worden sind, zeigt sich die Zwanglosigkeit des Schreibstils umso deutlicher.

### **2.1.1. Autor-Akteur**

Geboren 1876 in Teheran war ‘Abdollah Mostowfi der Jüngste von acht Geschwistern. Er wuchs in einer Familie von Bürokraten auf, die über mehrere Generationen im Dienste der kadscharischen Schahs standen. Sein Vater Mīrzā Naṣrollah war der persönliche Sekretär Nāṣer ad-Dīn Šāhs. Nach seinem Tod nahm sein größerer Bruder seine Stellung ein. In seiner Kindheit besuchte ‘Abdollah zunächst die traditionelle Schule. Dort setzte er sich intensiv mit

Fächern wie Literatur, Arabisch, Rhetorik, Logik, islamischer Lehre und Koranexegese auseinander (vgl. Yousofi 1978: 366f.).

Nach der Gründung der Akademie für Politikwissenschaften im Iran war ‘Abdollah Mostowfi mit zweiundzwanzig Jahren einer der ersten, der dort sein Studium begonnen hat. Während seines Studiums erwarb er etliche Fremdsprachenkenntnisse, u. a. die französische Sprache. Nachdem er sein Studium vier Jahre später erfolgreich abgeschlossen hat, wurde er von Mīrzā ḥasan Ḥān Mošīr al-Mamālek, dem damaligen Botschafter in Russland, der sich seinerzeit in Teheran aufhielt, für den Auslandsdienst in der iranischen Niederlassung in Russland ausgewählt. Somit begann der fünfeinhalbjährige Dienst Mostowfis in St. Petersburg (vgl. ebd.).

Als er nach seinem Russlanddienst nach Teheran zurückgerufen wurde, wurde er hochrangiger Angestellter des Außenministeriums, daher wurde er auch besonders häufig als Experte in russischen Angelegenheiten konsultiert. Zusätzlich wurde er eingeladen, als Dozent in der Akademie für Politikwissenschaften zu arbeiten. Die Absolventen der Akademie gründeten nach Abschluss ihres Studiums in Teheran ein Kulturinstitut. Auch hier wurde ‘Abdollah Mostowfi wegen seiner Kenntnisse zur Mitarbeit und Kooperation eingeladen (vgl. Farmayan 1999: 310).

‘Abdollah Mostowfi war zudem in den Jahren 1911-1918 Angestellter des Finanzministeriums. Dies war vor allem die Periode, in der sich die konstitutionelle Regierung Irans bemühte, Reformen und Veränderungen im öffentlichen Finanzsystem des Landes umzusetzen. Um die Reformen voranzutreiben engagierte die Regierung mit Zustimmung des Parlaments eine Gruppe amerikanischer Geldgeber unter der Leitung W. Morgan Shuster an. Ihm wurde der Auftrag zur Umsetzung eines umfangreichen Reformprogramms im iranischen Finanzsystem übertragen. Nach seiner Ankunft in Teheran stellte er eine Gruppe gebildeter und erfahrener Mitarbeiter ein, dazu gehörte ‘Abdollah Mostowfi. Nachdem Shuster 1911 Iran verlassen hatte, behielt Mostowfi weiterhin seine Stelle im Finanzministerium.

Mostofis Karriere als hochrangige öffentlich-politische Figur in verschiedenen Ministerien, Ämtern und Behörden reichte bis in die Anfangsjahre der Regierung Reza Schahs. ‘Abdollah Mostowfis Lebenslauf schließt wichtige Höhepunkte und sozial-politische Umbrüche ein (der anglo-russische Vertrag 1919, der Coup d'État 1921 und letztlich der Fall der Kadscharen und der Beginn der Pahlavī-Dynastie 1925), was sein Werk zusätzlich eine gesellschaftspolitische Relevanz verleiht.

## 2.1.2. Die Analyse

### 2.1.2.1. Kulturelle Fremdheit

Das in dieser Arbeit entwickelte Konzept der Fremdheit ist ein guter Ausgangspunkt, um Deutungsmuster kultureller Fremdheit in Reiseberichten voneinander zu unterscheiden. Zwar sind Unbekanntes, Unvertrautes und Unüberschaubares in unterschiedlichem Grad immer noch im vorliegenden Bericht als Fremdheitsstrukturen feststellbar, jedoch nicht in einfacher Form und immer häufiger in Verknüpfung mit asymmetrischen Strukturen und Verhältnissen. Die Infragestellung eigener Gewissheiten wird auch in diesem Russlandbericht immer häufiger mit der Rückkopplung an asymmetrische Oben-/Unten-Verhältnisse erfahren.

Des Weiteren werden Fälle kultureller Fremdheit ausgeführt, in denen seitens des Autors keine Unterlegenheits- und Überlegenheitsbeziehungen konstatiert und hervorgehoben werden.

#### A. Kompatible Unvertrautheit

In 'Abdollah Mostowfīs Aufzeichnungen'<sup>92</sup> ist von den üblichen Kompatibilitäten der bisherigen Reiseberichte nicht mehr allzu oft die Rede. Es scheint, als habe die einst starke Begeisterung und Bewunderung für moderne Errungenschaften und wissenschaftlichen Fortschritt nachgelassen. Nicht zuletzt aufgrund seines Berufes konzentriert sich der Autor viel mehr auf die Aneignung von Kleinigkeiten und alltägliche formelle und informelle Verhaltens- und Umgangsformen. Die Beachtung der Kleidervorschriften, feinen Sitten und Manieren bei einem öffentlichen Bankett sind für ihn Fälle kompatibler Unvertrautheit. Anscheinend sind die großen Unterschiede und die unüberwindbare Diskrepanz zwischen seinem eigenen Land und Russland nicht besonders auffallend oder relevant. Es sind nun eher „die feinen Unterschiede“, die die Differenzen ausmachen und zudem einen einfacheren Aneignungs- und Aufnahmeprozess ermöglichen.

#### i. Etiketten, Sitten und Höflichkeitsformen

Über Formen kompatibler Unvertrautheit berichtet der Autor in Fällen, in denen er sich in der Begegnung mit etwas Neuem, bisher Unbekanntem dieses durch Lernen aneignet:

“I confess that I was totally ignorant about European lifestyle, even how to dress or eat certain foods. Since I had repeatedly heard the stories of the lack of knowledge of

---

<sup>92</sup> Die hier zitierten Stellen aus 'Abdollah Mostowfīs Memoiren sind Abschnitte aus der übersetzten Ausgabe „*The Administrative and Social History of the Qajar Period. The History of my Life*“, Bd. 2 (1997), die an entsprechenden Stellen mit Seitenzahl angegeben werden.

etiquette on the part of some of the representatives of my country in Europe, I was more than anxious not to do the same. Every aspect of life was new to me, and I had to study and then participate to avoid adding more stories to existing ones. [...] I had two very helpful sources. One was a complete book of etiquette dealing with every aspect of lifestyle from holding a fork to how to eat an artichoke. [...] My other guide was my colleague at the Embassy. This dear friend had lived in Europe from childhood in a well-to-do family. [...] During the past two years in the service of the Embassy, he demonstrated well his treasure of knowledge and upbringing in the social circles.” (S. 422).

In seinen Aufzeichnungen gesteht ‘Abdollah Mostowfi, dass er gegenüber dem europäischen Lebensstil vollkommen unerfahren und unwissend gewesen ist. Die Geschichten, die er wiederholt über die Unwissenheit der iranischen Abgeordneten in Bezug auf europäische Etikette und Anstandsregeln zu hören bekam, brachten ihn dazu, sich der neuen Situation zu stellen. Unter Verweis auf seinen Lernprozess unterzeichnet er die Möglichkeit einer vollständigen Anpassung des Fremden an das Eigene. Als Lernhilfe bezeichnet er zum einen ein ausführliches Anweisungsbuch, mit dessen Hilfe er sich mit europäischen Höflichkeitssitten und Manieren vertraut machen konnte. Zum anderen hatte einer seiner Kollegen, der sich selbst bereits einige fremde Elemente hatte aneignen können, als Vermittler gedient und ihn mit sämtlichen Erfahrungshintergründen, kognitiven Symbolen und Zeichen der fremden Wirklichkeitsordnung bekannt gemacht, was bei ihm letztendlich zur Auflösung des Fremden in das Eigene und dessen Routinisierung geführt hat.

Somit sind auch die kulturellen Grenzen, die hier das Fremde ausmachen, als Grenzen mit niedriger Widerständigkeit zu interpretieren, was eine vollständige Aufnahme und Aneignung des Fremden ermöglichen. Höflichkeitsetiketten wie Bekleidungsordnungen, Ess- und Tischmanieren bei öffentlich-politischen Empfängen stellen die vertrauten Gewissheiten entweder überhaupt nicht oder zu einem niedrigen Grad in Frage, daher liegt der Differenzierungsakt der hier geschilderten Situation auf der Ebene kompatibler Unvertrautheit, die durch Wiederholung, Lernen und Übung zu bewältigen ist.

## ii. Asad Bahadors Heirat

Ein weiterer Fall der Konstruktion kompatibler Unvertrautheit in ‘Abdollah Mostowfis Aufzeichnungen ist seine Schilderung der Heirat seines Kollegen und Freundes Asad, der sich mit einer russischen Frau vermählen will (vgl. S. 451). Die Haltung des Autors gegenüber diesem Geschehen ist ein klares Zeichen einfacher Bewältigung dieser kulturellen Fremdheit (Heirat mit einem Fremden bzw. nicht der eigenen kulturellen Sphäre Angehörigen).



Gleichzeitig wurde in früheren Berichten diese Handlung als zur eigenen Wirklichkeitsordnung inkommensurabel und unvereinbar betrachtet. In den Fällen zuvor stand die Erfahrung kulturell verdichteter Grenzen mit dauerhafter Widerständigkeit im Mittelpunkt, wohingegen in diesem Fall die Grenzen nicht nur aufgelockert und auflösbar wirken, sondern die gesamte fremde Lage als vertraut erscheint, wodurch neue Gewissheiten aus den alten erwachsen können.

So wird hier erkennbar, dass die Grenzziehungen situativ und historisch variabel sind. Das inkommensurabel Unvertraute erhält durch neue Kontexte bzw. Kontextualisierungen, seine Fremdheit geht mit der Zeit verloren.

### *B. Ambivalente Unvertrautheit*

Als 'Abdollah Mostowfi in Russland vom Sieg der konstitutionellen Revolution im Iran erfährt, macht er sich umgehend über ihre Stabilisierung Gedanken:

“I told Moshaver ol-Mamalek, ‘Friend, this was a great step that has been achieved. I hope that it will bring good results.’ He answered, ‘How could it have any bad consequences?’ My answer to this statement was one of caution, ‘The result depends on how we conduct ourselves, that we do not go totally overboard. I have read more than 6000 pages about the French Revolution during these past few months of leisure. Revolution and a change from a dictatorial system of government to a constitutional democracy bears good motives. But for the government to be able to operate fully under the new system, many lives are wasted. Moslem ideology helps us to understand democracy in our country. Aristocracy does not have very deep roots in Iran to be of any threat. But the general public does not know how to react. I am afraid we will turn into a democracy without virtue, which is worse than a fearless dictatorship.’” (S. 455).

Zunächst äußert sich der Autor skeptisch über dieses neue, unvertraute Phänomen, nämlich eine konstitutionelle Revolution. Das Neue scheint auf der einen Seite der eigenen Ordnung besonders zurechenbar (die iranische Gesellschaft ist durch eine starke Bindung an islamisch-religiöse Werte gekennzeichnet, die als notwendiger Hintergrund zur damaligen Haltung der Iraner gegenüber demokratischen Bewegungen verstanden werden muss, darüber hinaus gibt es in dieser Gesellschaft keine etablierte Aristokratie wie z. B. in Frankreich, die sich durch die Revolution bedroht hätten fühlen können). Auf der andern Seite hat das Neue das Potenzial zum Zeichen des inkommensurabel Fremden zu werden (die Unwissenheit der einfachen Bevölkerung kann die Revolution zu einer tugendlosen Demokratie korrumpieren). Zum einen wird die konstitutionelle Revolution als kompatibel und der eigenen Wirklichkeitsordnung zugänglich gedeutet. Zum anderen wird sie als inkommensurabel und

unüberschaubar abgelehnt, was die kulturellen Grenzen der eigenen wie der anderen Wirklichkeitsordnung deutlicher und undurchdringlicher hervortreten lässt. Somit ist hier die erfahrene Fremdheitskonstruktion eine ambivalente Fremdheit, die weder dem einen noch dem anderen Fremdheitstypus zuzurechnen ist.

Um den Grad der Ambivalenz des Fremden (die konstitutionelle Revolution) für das iranische Publikum anschaulicher zu machen und das Fremde für sie durch Lern- und Aneignungsprozesse vertrauter zu machen, will der Autor ein Buch über die Französische Revolution für die Iraner ins Persische übersetzen, damit sie über die Mängel und Kehrseiten dieser Erscheinung Bescheid wissen:

“‘The problem is that there is not one page of printed literature on the subject of democracy available in the Persian language. I have a solution for this problem. That is the translation of a book about the French Revolution with the purpose of showing the merits and the faults of a revolution. It would be a way for public to learn a lesson from the merits and avoid the pitfalls of such movement. [...]’ When I thought of the idealistic and practical advantages of this service to my countrymen, I realized that I had no choice. I told myself, ‘If those of us who consider ourselves among the outstanding group of the country would not engage in such services, who else would? The School of Political Sciences was the only institution of higher learning in Iran. I am supposed to be its first graduate and distinguished student. Who else should take on obligation?’” (S. 456).

Über die Demokratie als Herrschaftsform soll die iranische Gesellschaft umfassend informiert werden, um sie besser an das Eigene anpassen und damit funktionsgerecht machen zu können. Im vorangegangenen Abschnitt nimmt sich der Autor zudem bewusst als einen Akteur bzw. Vermittler wahr. Er ordnet sich der Gruppe der Eliten der Gesellschaft zu und weist auf sein Studium an einer Eliteuniversität hin. Er sieht es deshalb als seine Pflicht, die Bevölkerung aus der Unwissenheit zu befreien und Erkenntnisse über das Neue, Unvertraute und Unverständliche zu verbreiten.

### *C. Inkommensurable Unvertrautheit*

Im folgenden Zitat werden die Inkommensurabilität und die Grenzen der Aneignungsfähigkeit besonders anschaulich:

“One of the particularities of a dictatorial system is that the public never knows the truth. The policy is to keep the truth from the public. This event [a shot from the military bases to the gazebo during a baptismal ceremony] was naturally not reported in the papers, though everyone in St. Petersburg knew about it. The incident was not mentioned in social gatherings. Later, in a subtle way, the public was informed that real artillery had

been used by mistake for the festivities and it was no one's fault. But the truth was different. A great number of officers, soldiers and their civilian friends paid for the demonstration with their lives." (S. 426)

In dieser Konstruktion kultureller Fremdheit markiert die russische Herrschaftsform eine kulturelle Grenze, die als unüberwindbar empfunden wird. Überschreitet man diese Grenze, findet man dort nur einen fremden Sinn, die „Eigentlichkeit des Fremden“ (Stenger 1997: 203). Der Autor schreibt der absolutistischen Herrschaft ein wichtiges Merkmal zu: Mit ihr wird der Öffentlichkeit die Wahrheit verborgen. Er erzählt von einem Ereignis, das unvollständig in den Zeitungen wiedergegeben wurde. Die Wahrheit wurde manipuliert und verfälscht: Während viele eine Demonstration mit ihrem Leben bezahlen mussten, wurde die Wahrheit vollkommen verzerrt dargestellt.

Somit ist für 'Abdollah Mostowfi der Absolutismus eine Quelle der Fremdheit. Die Diktatur führt zu Konsequenzen, die nach Ansicht des Autors jedoch für die meisten unüberschaubar und unverständlich sind. Die kulturellen Grenzen, die hier konstruiert werden, werden besonders durch die Sätze "One of the particularities of a dictatorial system is that the public never knows the truth. The policy is to keep the truth from the public." und „A great number of officers, soldiers and their civilian friends paid for the demonstration with their lives.“ hervorgehoben, wobei die Grenzen stark verdichtet und gegenüber einer Aneignung besonders resistent wirken. Denn eine Regierung, die die Verheimlichung der Wahrheit als Strategie zur eigenen Machtsicherung nutzt und zudem Zivilisten bekämpft und tötet, ist keiner Aneignung würdig. Man kann hier deutlich erkennen, dass der Autor mit dieser Beschreibung implizit das eigene Land und die Lage dort im Blick hat.

#### **2.1.2.2. Soziale Fremdheit**

##### *A. Materiale Exklusion*

Materiale Exklusion wird in 'Abdollah Mostowfis Aufzeichnungen nur in zwei Situationen besonders ausgeprägt veranschaulicht. Interessanterweise wird dabei die Fremdheit der russischen Bevölkerung festgestellt und nicht die eigene:

"The current conditions caused ignorance and poverty to prevail in an extensive country such as Russia, with every means of progress and all the money provided by the French. Education and wealth were for a selected few. Poverty and illiteracy were common. All military officers and most civil servants [...] were from the class of nobles and landowners. [...] The farmer had no share of the land or the harvest. Whatever was cultivated was handed out to the overseer. The farmer only received a daily wage, which

was set by the landowner. [...] The landowner became richer, and the farmer poorer.” (S. 429).

Im vorangegangenen Paragraphen thematisiert der Autor die soziopolitische und wirtschaftliche Lage Russlands. Trotz der hohen Zuschüsse und Subventionen aus Frankreich und der verfügbaren Mittel, die Russland zur Entwicklung nutzen könnte, sind Armut und Ignoranz in diesem Land weit verbreitet. Der Zugang zu Ressourcen wie Bildung und Wohlstand ist höchst begrenzt und nur einem kleinen Anteil der Bevölkerung gestattet. Nur einer kleinen Gruppe (der Oberschicht und den Gutsbesitzern) wird Zugang zu Teilnehmerrollen in den Funktionssystemen gewährt. Den Bauern wird jeglicher Zugang zu bestimmten Positionen und Rollen verweigert. Des Weiteren werden ihnen ungleiche Rechte zugesprochen.

An einer anderen Stelle wird erneut die Benachteiligung des russischen Volks anhand der Konstitution sozialer Grenzlinien veranschaulicht:

“Regardless of the existing laws, the Russian public were victims of tyranny. The unfortunate individual who became a target of one of these attacks was finished forever. [...] The only persons who could stay alive without the intrusion of these gentlemen of the court were those who would attach themselves to one of the figures around the emperor, [...] by sending gifts regularly to their benefactors. Otherwise, these men would take anything they fancied and the victim would be exiled to Siberia.” (S. 428f.).

Hier werden Formen der Verweigerung der Teilhabe an Ressourcen und Gruppen bzw. der Zugang zu Teilnehmerrollen in Funktionssystemen vorgeführt. Die materiale Exklusion der Unterschicht in Russland erfolgt sogar trotz der gesetzlich geforderten Gleichberechtigung aller Bürger. Die asymmetrische Differenz, die der Verfasser beobachtet, wird zum Ausgangspunkt seiner Enttäuschung über die postulierten Gleichheitserwartungen. Die konkret wahrgenommene Benachteiligung des einfachen Volkes in Russland erscheint hier als Beleg einer grundsätzlichen Oben/Unten- bzw. Innen/Außen-Konstellation. In einer Tyrannei wie in Russland müssen die benachteiligten Schichten zu ihrem Selbstschutz versuchen, Mindestgrenzen der Zugehörigkeit (durch die Übergabe diverser Güter und Dienste in Form von Bestechungen und Belohnungen) zu erreichen, ansonsten sind sie härtesten Strafen willkürlich ausgeliefert.

### *B. Symbolische Exklusion*

In ‘Abdollah Mostowfis Bericht über seine Jahre in Russland sind seine Erfahrungen symbolischer Exklusion in seinen Beschreibungen auf einzelne Geschehnisse, Verhaltensweisen und Eigenschaften beschränkt, die in Bezug auf seinen Beruf als

Angestellter der iranischen Botschaft bei ihm Momente der Ungleichheits- und Asymmetriewahrnehmung hervorgerufen haben. Im Anschluss werden einige dieser Fälle detailliert bearbeitet:

i. Kleidervorschriften

Wie bereits betont, waren für Mostowfi Kleidervorschriften und generell die Beachtung der Umgangsregeln eine Herausforderung, die er sich jedoch durch Lernprozesse erfolgreich aneignen konnte. Einige Male erwähnt er sogar, dass die früheren Repräsentanten Irans sich aus Wissensmangel gegenüber bestimmten Umgangsregeln verächtlich verhalten haben, wodurch sie sich und ihr Land lächerlich gemacht hätten (vgl. S. 422). Er war bestrebt, solcherlei Missachtungen unbedingt zu verhindern, daher achtete er besonders auf diese Vorschriften und ihre Einhaltung:

“Asad Kahn Bahador, Yamin Khaqan, was an extravagant, elegant young man. The Embassy tailor was the best in town by his recommendation. Two years later, when we went to London we were in every way as well-dressed as our English counterparts.” (S. 406).

Im obigen Zitat wird die eigene Gruppenzugehörigkeit gegenüber anderen Gruppen insofern hervorgehoben, als der Autor sich selbst in Bezug auf die Engländer als nichtzugehörig definiert, jedoch sein äußerliches Auftreten nicht als minderwertig, sondern als gleichwertig zum Status der Engländer bewertet. Somit wird betont, dass die Tatsache, dass die eigene Gruppe eine iranische Herkunft hat, nicht zwingend Anlass für die Erfahrung symbolischer Ausgrenzung ist.

An einer anderen Stelle im Text wird ein unwissender iranischer Delegationsführer, der auf einer politischen Mission ein öffentliches Bankett besuchen wollte, beschrieben.

“I will never forget the counselor of the mission attending what was a formal dinner at the embassy, wearing a vest that is part of a tailcoat, over an unstarched shirt. [...] We only had fifteen minutes before dinner to remedy the situation. [...] Asad and I took it upon ourselves to make the counselor dress according to protocol. [...] We finally made a presentable representative out of him.” (S. 416-417)

Bei einem offiziellen Abendessen tritt der iranische Konsul plötzlich auf, ohne die angegebenen Kleidervorschriften zu beachten und in höchst unpassender Erscheinung. Sie (die zuständigen iranischen Beamten) hatten nur fünfzehn Minuten Zeit, „die Situation zu bewältigen“. Im vorangegangenen Zitat macht der Autor in der Grenzsphäre einen Unterschied zwischen der Gruppe iranischer Beamter, die sich mit den Vorschriften und Etiketten auskennt, und dem unwissenden Konsul, der vor Kurzem aus dem Iran eingetroffen ist. Mit

den Formulierungen "remedy the situation" und "We finally made a presentable representative out of him" beschreibt der Autor die Fremdheitssphäre, denn hier wird ausdrücklich die Unterlegenheit und Unwissenheit des iranischen Konsuls vermittelt und kommuniziert. Sozial gehört er nicht zur Gruppe des Wissenden und Vertrauten und wird daher symbolisch exkludiert und herabgesetzt. Am Ende schafft es die Gruppe doch noch, ihn „ansehnlich“ zu machen, so dass er letztendlich zum Abendessen erscheinen konnte.

## ii. Öffentliches Bankett

Bei einem öffentlichen Bankett gerät 'Abdollah Mostowfi aufgrund seiner Unerfahrenheit mit der Umsetzung aller Verhaltensregeln in Folge seiner schnellen Karriere als Beamter des Außenministeriums in Schwierigkeiten. Er ist ratlos und weiß nicht, wohin er das verzierte Menü, das jeder als Erinnerungsstück aufbewahrt, stecken soll, weil sein Kleidungsstück keine Seitentaschen hat.

"What was I to do? How could I forget the beautiful menu! No, never! What would my Norwegian friend sitting next to me think? He would wonder where I was brought up, not to take notice of such a beautiful keepsake that had been prepared for me. He would say to himself, 'The people from the Middle East, what would they know? No matter what, they are different. We are the only ones who appreciate beautiful things!'" (S. 424).

Im vorigen Abschnitt fühlt sich der Autor in dem geschilderten Kontext als Fremder. Er fühlt sich als Person von der Gruppenzugehörigkeit anderer europäischer Länder wie Norwegen ausgeschlossen. Er nimmt seine Herkunft als Stigma wahr, weshalb ihn sämtliche Gruppenzugänge verweigert werden. In dem Zitat beschreibt er eine bestimmte Situation aus dem Blickwinkel der Norweger, was ihn dazu veranlasst, sich selbst als unterlegen und nachrangig einzustufen. Er meint, dadurch die Perspektive des Anderen zu veranschaulichen, impliziert darin jedoch auch die eigene symbolische Unterlegenheit, und seine Angst, so auch wahrgenommen zu werden. Diese Prozedur symbolischer Exklusion durch Stigmatisierung führt auf der Seite des Stigmatisierten durch sein Wissen über die dauerhafte latente Gefährdung seiner Identität zu einem „Rechtfertigungsdruck“, eine Art „grundsätzlicher Entschuldigungsbereitschaft“ (Stenger 1997: 190).

### ***2.1.2.3. Mischfälle***

Während seines Aufenthaltes in Russland unternahm 'Abdollah Mostowfi auch einige Europareisen. Auf diesen Reisen kam es häufiger vor, dass er die Möglichkeit hatte bestimmte Situationen und Handlungszusammenhänge miteinander zu vergleichen. In seinen

Vergleichen wird deutlich, in welcher besonderen Rangordnung er die Länder in Bezug zueinander positioniert und wie seine Kenntnisse über die unterschiedlichen Länder, mit denen er in Kontakt gestanden hat, miteinander zusammenhängen.

i. Europa, England und der Iran

Im folgenden Zitat schildert der Autor seine Beobachtungen zu Verkehrsmitteln in Berlin. Er betont nachdrücklich, dass es für ihn eine neue Erfahrung gewesen ist, dass statt Kutschen Automobile als geläufige Verkehrsmittel benutzt werden:

“Horse-drawn carriages were very scarce in Berlin. Automobiles were the common means of transportations. The number of cars in the streets was a new experience for me. In Iran, the Shah was the only person who had a car. In St. Petersburg, cars were luxury items and very scarce. Here in Berlin, the Shah’s monopoly and Russian luxury were a very common thing.” (S. 473).

Der Autor beginnt all seine „außerordentlichen“ Erlebnisse in Bezug auf öffentliche Verkehrsmittel in Relation zueinander zu stellen. Dabei konstatiert er in diesem Zusammenhang die seines Erachtens bestehenden Differenzen zwischen Berlin, St. Petersburg und dem Iran (Teheran). Hier ist das konstruierte Fremdheitsgefälle ein soziales. Mit der Oben/Unten-Ordnung des Autors, hebt er soziale Grenzmarkierungen hervor, die diese Länder symbolisch voneinander unterscheiden.

Während Berlin auf dieser Rangliste ganz oben steht, steht der Iran ganz unten. Im Iran und Russland ist das Automobil ein Monopol des Schahs und der Oberschicht, wobei es in Berlin ein gewöhnliches Transportmittel und jedermann zugänglich ist.

ii. Englischer Entwicklungsgrad

In den nächsten Passagen verweist der Autor auf unvertraute Situationen, Geschehnisse und Phänomene, die er in Bezug auf England erlebt und wahrgenommen hat. Er behandelt ausschließlich Themen, bei denen er Englands symbolische Überlegenheit gegenüber anderen Ländern, die er bis dahin besucht hat, feststellt. In seinen Darstellungen nimmt England in Sachen politischer Herrschaftsform und Rechtsstaatlichkeit, wirtschaftlichem Entwicklungsgrad, sozialen Freiheiten und Frauenemanzipation einen hohen Stellungswert ein.

Im folgenden Zitat betrachtet der Autor die Herrschaftsform in England und stellt diese seinen Lesern vor. Er begründet darin, weshalb er in seinen Aufzeichnungen nicht über den amtierenden König und seine politischen Aktivitäten berichtet hat:

“I have not motioned anything about the politics of this king, because the kings of England reign and do not rule. Politics are in the hands of the prime minister and the two Houses of Parliament and Lords. [...] This system of government is the invention of the people of England some 600 years ago. They have founded and toiled to polish and improve it to what it is today. One hundred years ago the system penetrated to the rest of the continent of Europe through the French Revolution. It has just reached Iran and Russia.” (S. 478).

Der Autor erklärt, wie der englische König nur amtiert und nicht regiert bzw. keine alleinigen Entscheidungen trifft. Den entscheidenden Einfluss haben die Premierminister und die beiden Parlamentshäuser. Der Verfasser lobt das Herrschaftssystem, indem er auf dessen alte Tradition und demokratische Grundlagen aufmerksam macht. Die symbolische Überlegenheit Englands wird mit seiner Definitionsmacht begründet. Das englische Herrschaftssystem habe sich vor hundert Jahren durch die Französische Revolution in ganz Europa verbreitet. Diese Reformwelle habe erst jetzt Iran und Russland erreicht. Somit impliziert der Autor die Unterlegenheit und den geringeren Status von Ländern wie dem Iran und Russland im Hinblick auf ein fortschrittliches Land wie England. Gleichzeitig wird hier aber auch eine weitere Fremdheitskonstruktion sichtbar: Die Herrschaftsform und der Entwicklungsverlauf der politischen Regierung in England sind für ein Land wie Iran höchst kompatibel und kulturell in die eigene Ordnung integrierbar.

Insofern ist die oben dargestellte Fremdheitserfahrung ein Mischfall, da es zum einen um die Konstruktion kulturell-kompatibler Unvertrautheit und zum anderen um die sozial-symbolische Exklusion geht. Trotz der festgestellten Asymmetrie und Ungleichheit zwischen den europäischen Ländern und Iran soll das unvertraute Fremdheitsgefälle in die eigene vertraute Ordnung aufgenommen und damit zu eigen gemacht werden.

### iii. Englische Eigenschaften

In einer weiteren Textstelle lenkt der Verfasser wieder einmal die Aufmerksamkeit auf die Tradierung bestimmter Verhaltensweisen und –muster in der englischen Gesellschaft:

“In England, nothing gets old and goes to ruin. Continuous repair and up-keep maintains the normal use of old things. This policy applies to laws as well. No law is ever abolished. For that matter, there are a great number of useless laws that are substituted by better and more effective laws through time. [...] No other country in the world has preserved so many old edifices as England. [...] English people by nature love old things. But this does not mean that they do not welcome new ideas. Otherwise, they would be still in the frame of mind of the Middle Ages. Whereas, they are one of the most



progressive nations of the world. Old costumes and laws that do not interfere with anyone or anything are left to be. [...] [These things] just refresh the memory of the bygone days. It also provides pride in nationalism. However, if any institution interferes in the slightest with the daily life, there is no hesitation to close it down. This progressive improvement does not leave room for revolution.” (S. 480f.)

Der Autor schreibt der englischen Gesellschaft besondere Charakteristika zu, auf die er großen Wert legt. Im Grunde ist für ihn das Prinzip des Aufbewahrens, Tradierens und der Modifikation älterer Verhaltens- und Handlungsmuster besonders attraktiv. Gleichzeitig betont er, dass die Engländer überhaupt nicht altmodisch sind. Hier wird die Asymmetrie in der Beziehung zu England besonders deutlich: Trotz der Liebe zur Tradition ist das englische Volk keineswegs reaktionär, im Gegenteil, sie sind eine der fortschrittlichsten Nationen der Welt. Dieses Paradox erklärt er, indem er den Anpassungsvorgang und den Modernisierungsverlauf älterer Gewohnheiten, Gesetze und Regeln detailliert schildert. Zudem beschreibt er die Funktion dieser Haltung in Bezug auf Älteres und Vergangenes. Erstens sichert es den nationalen Stolz in der Gesellschaft und zweitens lässt so eine fortschrittliche Bewegung keinen Raum für Revolutionen, da sie sich fortwährend reformiert und erneuert.

Demnach wird im vorigen Zitat auf der einen Seite die symbolische Überlegenheit Englands anhand sozialer Grenzziehungen hervorgehoben (”they are one of the most progressive nations of the world“ (ebd.)), auf der anderen Seite wird die kulturelle Kompatibilität dieses Fremdheitsgefälles als äußerst relevant wahrgenommen, weshalb dessen Funktionen aufgelistet werden. Anhand kultureller Grenzen mit niedriger Widerständigkeit wird auf die potentielle Vertrautheit dieser Unvertrautheit aufmerksam gemacht.

### **2.1.3. Zusammenfassung**

Die Zeit von Mostowfi's Aufenthalt in St. Petersburg ist sowohl für den Iran als auch für Russland eine stürmische Zeit. Beide Länder spürten die Geburtsschmerzen sozialpolitischer Umwälzungen, als sich langsam demokratische Ideale in Form von Bewegungen und Protesten in den ehemals autokratisch regierten Staaten formierten und Gestalt annahmen. Mostowfi wurde Zeuge, wie Russland große Kräfte mobilisierte, um Aufstände und Demokratiebewegungen im eigenen Land niederzuschlagen, während im Iran die gleichen Strategien angewendet wurden (vgl. Clark 2002: 213).

Die Fremdheitserfahrungen Mostowfi sind daher nicht nur wegen seines langen Aufenthalts in Russland besonders intensiv. Die Gleichzeitigkeit bestimmter Ereignisse in seiner Heimat und an seinem Aufenthaltsort veranlassten ihn immer wieder, diese zu vergleichen. Interessant hierbei ist, dass, obwohl bestimmte Erscheinungen in Russland ihm kompatibel erschienen, er im Großen und Ganzen die Zustände im eigenen Land verteidigt und für deren Erhalt plädierte. In der Zeit, als Mostowfi St. Petersburg zum ersten Mal betrat, dauerte der russisch-japanische Krieg bereits zwei Monate. Für Russland führte der Krieg zu einer desaströsen Niederlage (vgl. ebd., 204), auch die folgenden innenpolitischen Ereignisse (die Schließung des Parlaments und daraufhin der Duma) ließen für die Zukunft des Landes nichts Gutes erwarten.

Daher sind die meisten konstatierten Fremdheitserfahrungen nicht zuletzt aufgrund seiner sozialen Position als Staatsbeamter zusehends Konstruktionen sozialer Fremdheit. Die Situation im Russland wird verstärkt als fremd wahrgenommen und symbolisch herabgesetzt. Die diktatorische Herrschaftsform, die Ausbeutung der Bauern und die Leibeigenschaft, aber auch die zunehmende Kluft zwischen Ober- und Unterschichten in Russland treten hier immer mehr in Form symbolischer Exklusion in den Vordergrund. Die eigenen Verhältnisse werden teilweise den russischen gegenübergestellt. Als Mostowfi von einem liberalen Korrespondenten der International Geographical Society hinsichtlich der Möglichkeit einer Landreform seitens der Konstitutionalisten im Iran befragt wurde, antwortete er, dass dies unter den iranischen Verhältnissen keine Rolle spielen würde: "because the farmer in Iran is not a wage earner like in Europe. He is a co-owner." (S. 529). Im Nachhinein erklärt Mostowfi, wie das landwirtschaftliche System in Iran funktioniert. Nachdem der Artikel veröffentlicht worden ist, bekommt er eine Ausgabe zugeschickt: "He [der Journalist] had elaborated the authenticity of the source and his social position with the following comment: 'Why don't the people in Europe imitate this system of farming, to avoid the problems of land distribution and lazy farmers who substantiates new ownership.' This was a very useful well-researched publication towards reestablishment of democracy in Iran." (S. 530).

Während seines Dienstaufenthaltes in Russland fand Mostowfi die Möglichkeit, einige Hauptstädte Europas zu besichtigen. Durch die Europareise und im Verlauf der Besichtigung anderer europäischer Städte wie Berlin, London und Paris rückt die sozialstrukturelle, wirtschaftliche und technologische Rückständigkeit Russlands immer mehr in den Vordergrund. Der Status Russlands wird nun immer mehr in den Blick gerückt und expliziter thematisiert. Im Vergleich zu Europa ist Russland nur ein rückständiges Modell und der Iran wird folglich noch niedriger eingestuft.

Trotzdem ist Russland außerhalb des europäischen Kontextes und im Vergleich zum Iran in vielerlei Hinsicht ein Modell der Aneignung. Kompatible Sinnelemente tauchen vor allem im Zusammenhang „feiner Unterschiede“ auf. Die Fokussierung Mostowfis auf Kleidervorschriften, Etiketten, Sitten und Manieren bei öffentlichen Banketten und Feierlichkeiten ist nicht nur Ausdruck seines sozialen Status als öffentlicher Beamter. Es scheint, als haben die Grenzen, die sich Anfang des Jahrhunderts und durch die intensiven Begegnungen mit dem Fremden entwickelt haben, nicht nur getrennt, sondern zugleich auch Ergänzungen und Erweiterungen hervorgebracht. Interessanterweise gelten für den Iran besonders diese kleinen Anpassungsversuche als bedeutend, da die kulturell-kompatiblen Aneignungen im Verlauf der Jahre auch die Struktur und Dynamik unterschiedlicher Lebensbereiche verändern konnten. Die Konfrontation mit kulturellen Grenzen eröffnet hiermit kleine Handlungsspielräume, auf der anderen Seite bedingen sie aber „als ein besonderer Weise herrschaftlich kontrollierter Raum auch besondere Verhaltensweisen“ (Medick 1993: 50).

## C: Fazit

---

### Schlussbetrachtung

Ausgangspunkt dieser Arbeit war die Auseinandersetzung mit der Problematik des Kulturkontakts. Dabei wurden in der Analyse jene sozialen Prozesse betrachtet, in denen Phänomene wie die kulturellen und sozialen Grenzen und hierbei insbesondere die Fremdheit herausgebildet wurden. Um die Untersuchung empirisch zu konkretisieren, wurde aus Sicht der iranischen Gesellschaft ihre besondere interkulturelle Beziehungsgeschichte betrachtet; sie wurde befragt „auf ihre Prägung durch exogene, fremdkulturelle Einflüsse“ (Osterhammel 1996: 273). Da sich diese Einflüsse besonders im Verlauf des 19. Jahrhunderts durch zunehmende Kontakte mit dem Westen intensivierten, nahm sich die vorliegende Studie einen Ausblick auf diese Phase der iranischen Geschichte vor. Als Prämisse wurde zugrunde gelegt, dass sich Grenz- und Fremdheitskonstruktionen besonders in Reiseberichten dieser Zeit untersuchen lassen: Die umfangreiche persische Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts bietet eine umfassende Grundlage für die Untersuchung von Grenz- und Fremdheitsmustern, die sich im Laufe der Jahrzehnte in der Konfrontation mit dem europäisch-westlichen Fremden herauskristallisiert haben. Vor diesem Hintergrund wurde der Frage nachgegangen, welche sozialen und kulturellen Grenzen in diesen Berichten gezogen wurden und in welchem historischen Kontext dies geschah. Thema ist damit auch, welche sozialpolitischen Mechanismen und Prozesse zur Inszenierung von Fremdheitskonstruktionen beigetragen haben. Dabei wurde besonders darauf geachtet, die Beweglichkeit solcher Abgrenzungen und die wechselnden Wahrnehmungen ihrer Tiefe und Intensität kontinuierlich im Blick zu behalten. Denn „die Eigen- und Fremddefinitionen kultureller Identität unterliegen einem unablässigen Wandel“ (ebd., 276). Nicht zuletzt war die Frage relevant, welche Rückschlüsse die Analyse des Fremdheitsphänomens auf das soziokulturelle Gesamtbild der iranischen Gesellschaft in jener Zeit zulässt.

Im Anschluss an die Analysen der historischen Texte soll hier nun in einem kurzen Resümee erörtert werden, ob und inwiefern sich die Grenzen der Fremdheitskonstruktionen in den iranischen Reiseberichten während der Jahre transformiert, verschoben und verlagert haben,

welche Anknüpfungspunkte sich daraus ergeben und welcher Ausblick auf die Gegenwart von hier aus möglich ist.

Der erste methodologische Schritt dieser Studie war, eine Trennung zwischen iranischen Russland- und Europareiseberichten zu machen. Von der Differenzierung der Reisenden ausgehend – Russland wurde von dem europäischen, insbesondere dem west-europäischen Raum unterschieden, indem Europa gegenüber Russland als *farang* bezeichnet wurde –, erwies sich die Demarkation zwischen diesen beiden Sphären im Nachhinein als besonders aufschlussreich. Durch das Trauma der Kriegsniederlagen gegen Russland, die räumliche Nähe zum Russischen Reich und die daraus erfolgende Intensivierung der Kontakte geriet der Iran Anfang des 19. Jahrhunderts in eine Fremdeheitsbeziehung zu Russland. Der „nahe Feind“ verkörperte für die iranische Gesellschaft nicht nur Fremdes und Furchterregendes, auch die ersten Impulse für Reform und Erneuerung traditioneller Strukturen kamen vor allem aus dieser Gegend.

Anhand des in dem Methodik-Kapitel ausführlich dargelegten Analyserasters wurden insgesamt acht<sup>93</sup> Europa- und Russlandreiseberichte textanalytisch behandelt. Bei der Auswahl der Berichte wurde darauf geachtet, dass in jeweils einer Untersuchungsperiode (die Zeitabschnitte umfassten die Jahre 1800-1834, 1848-1896 und 1897-1907), zwei Europa- und ein Russlandreisebericht berücksichtigt werden.

Die Analyse der einzelnen Reiseberichte hat insgesamt gezeigt, dass die Genese der in den Berichten inszenierten Fremdeheitsformen keine linear verlaufende und kontinuierliche Entwicklung nahm. Vielmehr handelte es sich um einen durchaus von Umbrüchen, Diskontinuitäten, Ambivalenzen und Zäsuren durchzogenen Prozess. Die konstatierten Fremdeheitskonstruktionen mögen zwar im Laufe der Zeit an Komplexität und Vielschichtigkeit gewonnen haben, gewisse Grundmuster haben jedoch den Ton angegeben. Dennoch erwecken alle Berichte, die zum Teil voller Übertreibungen, abgeschriebener Klischees und Beschreibungen von Kuriositäten sind, den Eindruck einer überraschenden Vielfalt der Beobachtungen und einer unerwarteten Ambivalenz der Bewertungen. Auf der anderen Seite sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass die rekonstruierten Deutungsangebote der Fremdeheit in den Reiseberichten nicht ausschließlich subjektive Vorstellungen einzelner Personen darstellen. Vielmehr deuten sie als sozial kommunizierte und praktisch angewandte Konstruktionen die Struktur ihrer eigenen Ordnung an (vgl. Reuter

---

<sup>93</sup> Einer der Texte (Hāǧ Sayyāḥs Reisebericht) beinhaltet sowohl einen Europa- als auch einen ausführlichen Russlandbericht, die jeweils separat in der Analyse berücksichtigt wurden.

2002: 14). Daher könnte man meinen, dass diese Berichte – trotz ihrer Vielfalt – hinsichtlich bestimmter Momente Einheitliches hervorgebracht haben. Diese Ambivalenz der Beurteilung stellt angesichts der erstaunlichen Ähnlichkeit und Homogenität der Beobachtungen sich auch als ein wichtiges Merkmal der hier untersuchten Konstruktionen gesellschaftlicher Fremdheitserfahrungen heraus. Es hat sich gezeigt, wie wenig, trotz der Naivität und Nichtkomplexität der ersten Reiseberichte in den Anfängen des Jahrhunderts, von einer Eindimensionalität dieser Berichte gesprochen werden kann. Das Bemühen um die Aufrechterhaltung der nationalen Würde und überhaupt ein starkes Nationalbewusstsein wurde mit unterschiedlichen Gewichtungen<sup>94</sup> in allen Berichten hervorgehoben. Allerdings macht es den Eindruck, dass in den letzten Jahren der Untersuchung das Unterlegenheitsgefühl gegenüber europäischen Gesellschaften im Vergleich zu der ersten Untersuchungsperiode drastisch gestiegen war. Trotz der steigenden Tendenz in der Wahrnehmung symbolischer und materialer Exklusion sind, wenn auch unterschiedlich stark, Momente der Skizzierung eigener, meist moralischer Überlegenheit gegenüber westlichen Gesellschaften in fast allen untersuchten Reiseberichten zu finden.

Insgesamt ist festzuhalten, dass positive und als kompatibel bewertete Fremdmustern im Hinblick auf europäische Gesellschaften (dargestellt in den Europareiseberichten) nie an Gewicht verloren haben. Bewunderung und Vorbildcharakter hatten partiell sogar die Oberhand. Jedoch sind bei der Behandlung der Fremdmustern Wahrnehmungen Akzentverschiebungen und Perspektivwechsel zu beobachten. Die Angaben wurden komplizierter und vielschichtiger; die Aufnahme des Fremden in die eigene Ordnung wurde in Anbetracht ihres Umsetzungspotenzials pessimistischer bewertet. Während in den ersten Jahren des Jahrhunderts noch die Annahme dominierte, dass durch intensive Aneignungs- und Lernprozesse die herrschende Disparität und der Fortschrittsmangel sehr schnell behoben werden könnten, wurde Ende des Jahrhunderts die einfache und rasche Aufhebung sämtlicher Rück- und Missstände stark hinterfragt und als unrealistisch bewertet. Auch in der Wahrnehmung hegemonialer Machtverhältnisse gab es eine Tendenz zu beobachten, die einen Reflex auf politisch-historische Entwicklungen des Iran im Zeichen des kolonialistischen Zeitalters darstellte. Die herrschende Asymmetrie in den Beziehungen zu Europa wurde verstärkt wahrgenommen. Eine zunehmende Präsenz ausländischer Militärkadetten, die kämpferischen Auseinandersetzungen und mithin desaströsen Verluste in Russland und Herat und nicht zuletzt das ungezügelte Intervenieren europäischer Mächte in innere

---

<sup>94</sup> In Gesandtschaftsreiseberichten nahm diese Thematik aufgrund der genreeigenen Charakteristika dieser Schriftart mehr Raum ein.

Angelegenheiten des Iran, das vorwiegend durch die uneingeschränkte Vergabe unzähliger Konzessionen seitens der iranischen Regierung ermöglicht wurde, waren genug, um asymmetrische Beziehungen kontinuierlich auszuweiten.

Interessant in der Dynamik der Fremdheitswahrnehmungen ist die Wandlung des Eigenen zum Fremden gegen Ende des Jahrhunderts. In den Europareiseberichten vom Anfang des Jahrhunderts lag die Betonung stark auf der Kompatibilität des Fremden. Ende des Jahrhunderts jedoch rückte mehrheitlich die Fremdheit des Eigenen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Das Fremde war nun überwiegend das Eigene. Der Glaube an die Reformierbarkeit der gesellschaftlichen Situation in der ersten Untersuchungsperiode manifestierte sich in den umfangreichen Reformtätigkeiten der Regierungszeit des Kronprinzen ‘Abbās Mīrzā und später denen seines Neffen Nāṣer ad-Dīn Šāh.

Die Verehrung des Fremden ist als Haupteigenschaft des ersten Zeitabschnitts zu nennen, wobei die Herabsetzung und Abwertung des Eigenen nicht thematisiert wird, entweder weil sie ausbleibt oder weil sie nicht wahrgenommen und folglich nicht relevant wird. Das Fremde ist überlegen, ohne dass man sich selbst als unterlegen darstellt. Nennt man in der ersten Untersuchungsperiode die Fremdheitskonstruktion kompatibler Unvertrautheit als charakteristisch für die Europareiseberichte dieser Epoche, ist für den zweiten Zeitabschnitt die Mischform sozialer und kultureller Fremdheit (kompatible Unvertrautheit und symbolische Exklusion) kennzeichnend: Im Prinzip sollte in Aneignungsprozessen die traditionelle Gesellschaftsform beibehalten werden und diese vor größeren Veränderungen und Einflüssen von außen geschützt werden. Die Dichotomie zwischen nützlich und nicht-nützlich in Anbetracht aufnahmewürdiger Sinnelemente kennzeichnete den Kern der Reformidee in der ersten Periode.

Allerdings waren die Reformprozesse nur bedingt und in Teilbereichen erfolgreich. Die Grenzen zu fremden Sinnwelten wurden meist nur in pragmatischer Hinsicht und mit instrumentellen Zielen überschritten (vgl. Stenger 1998: 347). Dies erzeugte vor allem eine Ambivalenz: Bestimmte Sinnzusammenhänge und Kontexte, die dem Fremden als selbstverständliche Bezugspunkte dienten, würden den Iranern auf Dauer fremd bleiben. Die direkte Übertragung des europäischen Modells auf iranische Verhältnisse war genau deswegen nicht möglich. Zu unterschiedlich schienen dafür die prägenden historischen Kräfte dieser beiden Kulturräume zu sein. Die entsandten Studenten und andere Delegationen kamen nach und nach zurück. Ihre Rückkehr löste intensive Diskussionen aus. Die ihrerseits und seitens der Regierung initiierten Reformversuche stießen auf Widerstände, und die Paradoxien, die sich bei diesen Versuchen zeigten, machten ihre Verwirklichung umso

fragwürdiger. Die Reformen wurden in der Armee, hinsichtlich einer Zentralisierung des Staates und allgemein auf administrativer und institutioneller Ebene angestrebt. Dabei wurden allerdings Modernisierungen im Bereich der Politik und auf gesellschaftlicher Ebene außer Acht gelassen (vgl. Pistor-Hatam 1992: 10). Insofern sind die Reformen als Beispiel für die oben genannte uneinheitliche und inkohärente Aufnahme fremder Sinnkonstellationen zu nennen.

Bereits in der zweiten Periode ist in den Europaberichten eine zunehmende Kritik an den eigenen Bedingungen und Verhältnissen zu erkennen. Das Eigene wurde zum Teil sogar diffamiert. Die Bewunderung fremder Sinnelemente war zwar nach wie vor ausgeprägt, jedoch nahmen Beschreibungen asymmetrischer Fremdheitserfahrungen zunehmend Raum ein. Kulturelle Grenzen wurden öfter mit sozialen Grenzmarkierungen konnotiert, da die Komplexität sozialer Tatbestände durch den verstärkten Kontakt zu Europa übersichtlicher und konkreter wurde. Vor allem spielten die intensivierten politischen Beziehungen und die Diplomatie eine bedeutende Rolle in den iranisch-europäischen Begegnungen. Vermehrte Wahrnehmung materialer und symbolischer Exklusion und die Ausgrenzung aus dem Kontext fortschrittlicher und entwickelter Länder Europas, gehören zu den zentralen Charakteristika dieser Untersuchungsperiode. Das Gefühl, dass sämtliche Reformansätze im Heimatland gescheitert waren, löste tiefste Enttäuschung und Pessimismus aus, die sich in der symbolischen Exklusion des Eigenen widerspiegelte.

An der Schwelle zum 20. Jahrhundert und in den Jahren unmittelbar vor der Konstitutionellen Revolution im Iran schien nach einer langen Phase der Stagnation wieder neuer Tatendrang und Enthusiasmus in der Bevölkerung zu entstehen. Trotz der umfangreichen Reformen und anderer wichtiger Veränderungen während der Regierungszeit Nāṣer ad-Dīn Šāh, die größtenteils – obwohl dies nicht intendiert war – die Bedingungen für die Verfassungsrevolution schufen, war das Resultat nicht zufriedenstellend. Die Reform musste reformiert werden – dies war das Axiom, an dem sich die iranischen Europareisenden in ihren Berichten orientierten. Noch war der Traum eines starken und überlegenen Iran nicht gänzlich verloren. Es mussten allerdings neue Mittel ergriffen und kompliziertere Wege eingeschlagen werden, um dahin zu gelangen. Dabei wurde zunehmend bemerkt, dass Entwicklung nicht durch einfache Nachahmung von Institutionen entstehen kann und dass, trotz des Einflusses von außen, die innergesellschaftlichen Kräfte entscheidend bleiben.

Auch in dieser Periode ist die Mischkonstruktion symbolischer Exklusion des Eigenen und Kompatibilität des Fremden als der charakteristische Fremdheitstyp zu betrachten. Es besteht jedoch der Unterschied, dass in diesem Zeitabschnitt die iranischen Europareisenden ihren



Fremdheitswahrnehmungen einen Alternativvorschlag bzw. ein alternatives Szenario hinzufügen. Die Kompatibilität sämtlicher Sinnzusammenhänge aus dem europäischen Kontext war noch relevant. Allerdings wurden nun konkrete handlungsorientierte Anweisungen gegeben, um die aus den Reformversuchen resultierenden Missstände in der letzten Periode zu beheben. Das war also anders als in den Reiseberichten aus der ersten Periode, die lediglich „naiv“ auf die Kompatibilität gewisser Sinnkonstruktionen hinwiesen und nur darauf fokussiert waren, die entstandene Distanz zwischen sich und der europäischen Welt zu nivellieren. Zu dieser Zeit war die Entwicklung in Richtung Moderne geprägt durch Verluste und partielles Scheitern; es galt, Unvereinbarkeiten und Widersprüche aufzuheben und zu kompensieren. Der Erwartungshorizont wurde immer eingeschränkter und die Autoren konkretisierten ihre Vorstellungen davon, was anpassungswürdig war und was nicht. Das Eigene, mit dem sie zu dieser Zeit konfrontiert waren, trat mehr und mehr in die Zone des Fremden. Auf der anderen Seite wurden die Grenzen zum Eigenen stärker hervorgehoben. Es kristallisierten sich Selbstbilder als präskriptive Deutungen heraus, an denen sich die iranische Nation in ihren Handlungen orientieren sollte. Somit kann diese Phase auch als Inkubationszeit des Nationalen bezeichnet werden, da sich neue semantische Muster und „asymmetrische Gegenbegriffe“ (Koselleck 1979: 211) in den Reisebeschreibungen zeigten, die der nationalen Abgrenzung von anderen Staaten dienten. Soziale Grenzen zwischen „Wir“, die Iraner, und „Sie“, die Europäer (*farangis*), wurden verstärkt hervorgehoben. Diesbezüglich bedienten sich die Autoren zunehmend eines Vokabulars von „Heimat“, „Vaterland“, „Iraner“ und „Iranisch-Sein“ vs. „Europäer“ und „Europäisch-Sein“. Bei weitem nicht alle Berichte der Jahre zuvor nutzten solch eine markante Grenzziehung unter verstärkten nationalen Vorzeichen.

Die Begegnungen mit Russland hatten eine andere Entwicklungsgeschichte, diese verlief aber nicht unabhängig von den Beziehungen zu Europa. Eine vergleichende, diachrone Betrachtung der Werke macht einen diskursgeschichtlichen Prozess erkennbar, der sich durch die Einführung einer dritten Dimension besser beschreiben lässt. Russland als ein Land, das weder gänzlich dem Westen noch dem Osten zugeschrieben werden konnte, relativierte die starre binäre Differenzierung von Westen/Osten bzw. Europa/Nicht-Europa und verhinderte eine „Verabsolutierung eher gradueller und immer erst aus der wechselnden Perspektive spezifischer Deutungsinteressen zu bestimmender Unterschiede“ (Osterhammel 1996: 276).

Ab den ersten Kontakten mit Russland Anfang des 19. Jahrhunderts, die zunächst militärischer Natur waren, geriet der Iran verstärkt in eine Fremdheitsbeziehung zum

Russischen Reich. Die zunehmenden Reisen ins Land und daraus hervorgehende Beschreibungen Russlands, können zwar quantitativ nicht mit den Europaberichten konkurrieren, inhaltlich sind sie jedoch vergleichbar. Russland als nördlicher Nachbar des Iran stand in seiner geographischen Nähe. Sie teilten miteinander mehr als nur geopolitische Relevanzaspekte. Schon in dem ersten ausführlichen Gesandtschaftsbericht nach Russland kann man erkennen, dass, anders als in Europareiseberichten, während des Aufenthalts dort nicht nur Kompatibilitäten vorgefunden wurden. Auch Inkommensurabilitäten wurden weitgehend thematisiert. Die Russen wurden in vielerlei Hinsicht als barbarisch, unzivilisiert und als den Iranern moralisch unterlegen beschrieben. Sie waren jedoch trotz ihres gewissen gesellschaftlichen Rückstandes der iranischen Gesellschaft sozialpolitisch näher als Europa: Beide hatten absolutistische Herrscher, die Reformen anstrebten, die ihre Herrschaft nicht gefährdeten. Da Russland später als Europa den Weg in die Moderne eingeschlagen hatte, unterlag es der unverzeihbaren Sünde des „späten Eintritts“ (Bauman 1992: 29). Russland war anscheinend von Anfang an nicht gänzlich der europäischen Sphäre zugehörig. Erst mittels der von außen eingeleiteten Modernisierungsprozesse war ein sozialwirtschaftlicher Aufschwung zu beobachten, der die Position dieses Landes auf die europäische Ebene hob. Daher war die Fremdheitsbeziehung zu Russland im ersten Zeitabschnitt tendenziell ambivalent. Auch wenn das nördliche Nachbarland sich nicht als Paradies entpuppte, werden immer wieder Momente positiver Überraschung ausgedrückt. Diese beziehen sich vor allem auf die Faszination gegenüber militärischen Errungenschaften. Somit könnte man meinen, dass die positive Fremdheit, die Europa für den Iran in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts repräsentierte, viel unerreichbarer war als die ambivalente Fremdheit des russischen Nachbarn, die unmittelbar in der Nähe und für iranische Verhältnisse realisierbarer war. Die zweite Phase der Reisen nach Russland könnte als Phase des Gleichgewichts bezeichnet werden. Weder trat die Überlegenheit des Iran (im Sinne moralischer oder kultureller Dominanz des Iran und der „Charakterschwäche“ der Russen<sup>95</sup>) in den Vordergrund, noch wurde der Iran der russischen Gesellschaft sozialpolitisch nachgeordnet. Im Gegensatz zu Europa, wo die besseren Verhältnisse bewundert und vor ihrem Hintergrund eigene Missstände abwertend beschrieben wurden, wurde in Russland weder das Eigene stark herabgesetzt, noch das Fremde radikal bewundert. Einem Aspekt wurde besonders viel Aufmerksamkeit geschenkt: Russland hatte auf dem Weg des Entwicklungsprozesses in Richtung Moderne viel aufholen können. Damit wird die Fortschrittsproblematik im Hinblick

---

<sup>95</sup> Zwar wurde immer noch auf die barbarischen Gegebenheiten in Russland hingedeutet, aber nur am Rande und ohne dies besonders hervorzuheben.

auf Russlands Errungenschaften relativiert: Wenn Russland es geschafft hat, seine Rückständigkeit zu überwinden – trotz seiner fortbestehenden Unterlegenheit gegenüber Europa hat Russland den ehemals geringer entwickelten Zustand hinter sich gelassen –, wird auch dem Iran diese Überwindung möglich sein.

In der letzten Untersuchungsperiode befanden sich Russland und der Iran in einem ähnlichen politischen Zustand. In dieser Zeit häuften sich immer mehr Bewegungen und Aufstände in beiden Ländern, die auf die Einführung einer konstitutionellen Monarchie abzielten. Ausgelöst vor allem durch den russisch-japanischen Krieg verlor Russland nach und nach seine bedeutende Rolle für Westeuropa. Die bestehende konservative und repressive Regierungsform des russischen Reichs und die gravierenden politischen und sozialen Missstände im agrarischen Bereich, betrafen vor allem das durch Leibeigenschaft und Grundbesitz gekennzeichnete Leben in ländlichen Gebieten.

In dieser Periode wurde in dem untersuchten Russlandreisebericht verstärkt die Diktatur als Herrschaftsform kritisiert. Statt ein Modell zu sein, das sich zur Nachahmung anbot, entwickelte sich Russland zu einem rückständigen Modell im Vergleich mit Europa. Das Land wurde somit von den Iranern trotz etlicher Modernisierungen als relativ zurückgeblieben wahrgenommen. Hier erschien das russische Fremde als eine Entsprechung Europas, wie es einst gewesen war, „als eine evolutionäre Frühform, die in [...] Ferne zu Europa weiterexistiert“ (Frank 2006: 201). Anders als die Europareiseberichte in dieser Periode, in denen überwiegend das Eigene herabgesetzt wurde, waren es hier vorwiegend die russischen gesellschaftspolitischen Verhältnisse, die als kulturell und sozial fremd wahrgenommen wurden. Trotzdem sah die iranische Regierung in manchen Aspekten russischer Verhältnisse Vorbildcharakter für das eigene Land. Dazu gehört vor allem das russische Militär, das positiv bewertet wurde, das sogar bis zur Wende zum 20. Jahrhundert seinen Reiz für die Iraner nicht verlor. So stufte Z̤ell as-Soltān die russische Armee hinsichtlich ihrer Schlagkraft und Disziplin höher als die Armeen der Europäer ein (vgl. Z̤ell as-Soltān 1368/1989: 52, 62, 95, 113). Im Großen und Ganzen entwickelte sich im Iran in den Jahren der Konstitutionellen Revolution in vielerlei Hinsicht Hoffnung, sogar eine Überholung Russlands in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht schien realisierbar. Diese Einschätzung erwies sich, spätestens nach der Thronbesteigung durch Moḥammad ‘Alī Šāh, des Sohns von Moḯaffar ad-Dīn Šāh, und der Auflösung des neugegründeten Parlaments im Jahre 1908 als eine Fehlinterpretation.

Die zuvor beschriebenen charakteristischen Fremdheitstypen in jeder Epoche, bildeten sich im Zusammenhang mit spezifischen Relevanzaspekten der Reisenden während der Konfrontation

mit dem Fremden heraus. Betrachtet man nun – im Hinblick auf diese Relevanzaspekte – den Entwicklungsverlauf der Fremdheitskonstruktionen im Laufe des 19. Jahrhunderts genauer, bemerkt man eine ganze Palette von Problematiken. Deren Muster wiederholte sich mehr oder weniger während der Jahre, löste sich in manchen Fällen auf, erfuhr aber in der einen oder anderen Situation auch eine Wiederbelebung. Der Fremdheitsbezug zu diesen Thematiken konnte nicht aufgehoben werden; bei einigen ist das bis in die heutige Zeit der Fall. Im Folgenden wird versucht, die Grenzverschiebungen hinsichtlich der relevantesten Sachverhalte zu skizzieren.

### **Modernisierung der Lebenssphären: industrieller und technischer Fortschritt**

Verengt man den Blick auf konkrete Beobachtungen, unterlagen die verschiedenen Bereiche der Fremdheitskonstruktionen zunehmend Revisionen, die die Schattenseiten ebenso wie die positiven Aspekte europäischer und russischer Entwicklung betonten.

Wie bereits eingehend in verschiedenen Kapiteln der Arbeit erläutert, sind die persischen Auslandsreiseberichte des 19. Jahrhunderts auch als Alternativvorschläge für das Nachholen eines gefühlten Rückstands zu verstehen. Ob nun als Gesandter im Rahmen der Modernisierungsversuche iranischer Herrschaft oder als Privatperson unterwegs: Alle Reisenden waren sich einig, dass im Hinblick auf Europa und Russland eine Veränderung in den sozialpolitischen Strukturen der iranischen Gesellschaft stattfinden müsse. Der Begriff „*taraqqī*“, der zunehmend in den Berichten verwendet wurde, bezog sich überwiegend auf die technische und industrielle Entwicklung. Die verstärkte Systematisierung der Wirklichkeit mit dem Ziel ihrer Beherrschung in Form von Rationalisierung entsprach dem genuinen Wertekanon westlicher Gesellschaften und wurde im Hinblick auf das Ideal einer Weltordnung bzw. -steuerung aufgrund rationaler Prinzipien angestrebt (vgl. Schmidt 1997: 56). Der Prozess der Rationalisierung war vor allem an die industrielle Ausbeutung der Natur und ihrer Ressourcen durch Wissenschaft und Technik gekoppelt (vgl. Berger/Berger/Kellner 1975: 27). Im Rückgriff auf Max Webers Theorie von der wachsenden Säkularisierung und Bürokratisierung in der modernen „entzauberten Welt“ (Weber 1988: 433), die sich zunehmend an wissenschaftlich-rationalen Deutungsmustern orientiert und durch Wissenschaft, Technik und Bürokratie kollektives Handeln rationalisiert, zeigt sich, dass Beziehungen in westlichen Gesellschaften immer stärker von Zweckrationalität als herrschendem Prinzip geprägt wurden.

Solche Entwicklungen beobachteten die Reisenden mit besonderer Wachsamkeit. Sie waren vor allem von der sichtbaren Ordnung und westlicher Gesellschaften in unterschiedlichen

Lebensbereichen begeistert. Die kaum mit iranischen Verhältnissen vergleichbaren Dimensionen des westlichen Städtebaus mit seinen architektonischen Innovationen, die modernisierten Wege und die neuen Transportmittel, vor allem die Eisenbahn, wurden fast in jedem Reisebericht fasziniert beschrieben. Diese positive Bewunderung findet in Ḥāğ Sayyāḥs Reisebericht ihren Höhenpunkt, indem der Autor Ordnung mit Technologie in Verbindung setzt und sie mit Fortschritt und Entwicklung identifiziert. Auch der Eisenbahn wurde als Symbol des modernen Zeitalters eine gewichtige Rolle zugesprochen. Als man Ḥāğ Sayyāḥ während einer seiner Eisenbahnfahrten fragte, warum der Iran keine Eisenbahn habe, war er verlegen und sprachlos. Er fühlte sich als Iraner minderwertig und aus dem Kontext der Zugehörigkeit zu den entwickelten, mächtigen Ländern exkludiert. Auch in der letzten hier untersuchten Periode ist das Phänomen der Eisenbahn fortdauernd relevant. Z̤ell as-Solṭān bezeichnet die Eisenbahn als Geist und Seele eines Landes, und meint, wer keine Bahn besitze, der habe gar nichts. Die Verdichtung der sozialen Grenze gegenüber einem Fremdheitsphänomen wie der Bahn wird dann besonders deutlich, wenn man die Geschichte der Einführung der Schienenbahn im Iran näher betrachtet. Die durch und durch diskriminierte Lage des Iran im Zuge der Rivalitäten der beiden Machtblöcke England und Russland waren ein großes Hindernis, das über Jahre eine funktionsfähige Modernisierung blockierte.

Die hohe Kompatibilität sämtlicher Modernisierungserscheinungen wie Fabriken und maschinelle Errungenschaften in der ersten Periode manifestierte sich besonders in dem Handeln Mīrza Šāleḥs, der eine Druckmaschine mit in die Heimat nahm. Er wollte seinem Land und seinen Landsleuten „etwas Nützliches“ mitbringen. Die Dichotomie zwischen nützlich und nicht-nützlich wurde auch in der nächsten Periode aufrechterhalten. Das zeigt sich beispielsweise in der Beschwerde von 'E'temād as-Salṭaneḥ, dass das Geld der Regierung verschwenderisch ausgegeben wurde und nichts Nützliches (darunter Waffen und Waffenausrüstungen) für das Land erworben wurde. Dieses vorwiegend positive Verhältnis zu modernen technischen und militärischen Modernisierungsprozessen, das Fortschritt jedoch nur im Sinne technologischer Modernisierung eines Landes verstand, war ein Muster, das sich bis zum Ende des Jahrhunderts kaum veränderte. Die kulturellen wie sozialen Grenzen zum „Nützlichen“ waren besonders flexibel und leicht passierbar. Eine Ausnahme dabei bildet. Ḥāğ Sayyāḥs Einstellung gegenüber der Aneignung moderner Militär- und Waffentechnik war sehr eigen. Seine Vorgänger waren in der Regel Befürworter einer grundsätzlichen Umwälzung der traditionellen Armee und ihrer Ersetzung durch ein dauerhaftes, mit modernem Kriegsgeschütz ausgestattetes Militär, das nach europäischen Prinzipien funktionieren

sollte. Trotzdem galt seine Bewunderung nur der modernen westlichen Wissenschaft und ihrer Entwicklung, insofern diese auch dem Wohlstand der Menschheit diene. Sollte sie jedoch der Menschheit Schaden zufügen bzw. massenhaftes Morden verursachen, stellte sie für Ḥāğ Sayyāḥ keine Errungenschaft mehr da, sondern eine eindeutige Fehlentwicklung.

Ein weiterer Aspekt der Fremdheitsbeziehung im Hinblick auf Modernisierungsprozesse wurde bei dem Russlandreisebericht von Mīrzā Hādī besonders anschaulich. Während sich bei den Europatexten die Autoren einig waren, dass im Iran eine allumfängliche Aneignung moderner Verhältnisse bzw. eine Verwestlichung in technischen und militärischen Bereichen stattfinden sollte, nahm Mīrzā Hādī in seinem Russlandbericht eine ambivalente Positionierung vor. Seines Erachtens war die Modernisierung in ihrer russischen Variante höchst zwiespältig und durfte nicht ohne weiteres im Iran umgesetzt werden. Somit wurde bei dem Thema eine neue Dimension eröffnet, die bei den Europaberichten in der Form nicht vorkam, nämlich die Beobachtung des Modernisierungsverlaufs in einem nicht oder lediglich „semi“-europäischem Land, das es allerdings geschafft hatte, mit Hilfe europäischer Mächte einen relativen Grad an Entwicklung zu erreichen. Andererseits hatte es Russland trotz seiner Erfolge nicht geschafft, selbstständig und ohne Rückendeckung der Europäer den Erfolgsweg einzuschlagen. Diese ambivalente Beziehung zum Fremden wurde dem Iran erst mit der Wende zum 20. Jahrhundert zum Problem; zu diesem Zeitpunkt zeigte sich vermehrt eine gewisse „Einflussangst“ (Frank 2006: 16).

### **Freiheit**

Auch die Beziehung zur Freiheit als Fremdheitsphänomen unterlag im Laufe des Untersuchungszeitraums Schwankungen. Während der erste Botschafter des Iran, Mīrzā Abo-l-Ḥasan Ḥān Īlčī, ambivalente Ansichten dazu entwickelte, waren sich die Autoren Mīrza Šāleḥ und Ḥāğ Sayyāḥ außerordentlich einig, dass die Kompatibilität gesellschaftlicher, politischer und religiöser Freiheit anerkannt werden müsste, um zum angestrebten Ziel, nämlich Fortschritt in unterschiedlichen Lebensbereichen im eigenen Land, gelangen zu können.

Freiheit war für die Autoren vor allem Meinungsfreiheit, die sich am stärksten in den Tageszeitungen der europäischen sowie russischen Länder manifestierte. Auch hier war Īlčīs Haltung gegenüber diesem Phänomen ambivalent. Auf der einen Seite faszinierte ihn, dass jeden Tag neue Informationen und Nachrichten gedruckt, verteilt und verkauft wurden. Auf der anderen Seite wiederum war für ihn der Anteil an Unwahrheiten, die in den Zeitungen publiziert wurden, hoch und das wiederum kritikwürdig. Auch dem Russlandbericht von Mīrzā Hādī ist eine ambivalente Unvertrautheit gegenüber diesem Sachverhalt zu attestieren.

Hier verweist der Autor jedoch auf den niedrigeren Status, den die russischen Zeitungen gegenüber europäischen Zeitungen einnehmen. Auch Ḥāḡ Sayyāḥ deutete auf seiner Russlandreise auf die Doppelmoral der Moskauer Zeitungen hin, was ihm höchst unvertraut erscheint, da seine Erfahrungen nur auf seinen Erlebnissen in Florenz und seinem neugewonnenen Wissen über europäische Verhältnisse basierten. Er fühlte sich besonders davon angesprochen, dass man sich dort offen über den Papst und den König – genau jene Themen, die in Russland aus der öffentlichen Diskussion in den Zeitungen ausgeschlossen wurden – äußern und sie sogar kritisieren und in Karikaturen darstellen konnte.

In der letzten Untersuchungsperiode zeigt sich in Mostowfīs Aufzeichnungen, dass die Ambivalenz gegenüber russischen Zeitungen in Inkommensurabilität verwandelt. Mostowfī verweist hauptsächlich auf die Schattenseiten der russischen Zeitungen, indem er über die verzerrte und manipulierte Wiedergabe der Tatsachen berichtet.

### **Religiosität, Bigotterie und Heuchelei**

Alle Reisenden, die in dieser Untersuchung zur Sprache kamen, waren praktizierende Muslime. Bei jedem der Autoren finden sich Textstellen, an denen sie explizit Hinweise auf ihr tägliches Gebet oder das Fasten in der Fastenzeit geben. Die signifikante Rolle der Religion als einer starken Demarkationslinie zwischen sich und dem Fremden konnte in den vorliegenden Werken nicht übersehen werden. Dies wiederum ist auf die historischen Gegebenheiten des Landes zurückzuführen. Seit der Dynastie der Safawiden, welche die Zwölferschīa als offizielle Religion im gesamten Iran etablierten, wurde auch dem schiitischen Klerus ein bedeutender sozialer Status zugesprochen. Als eine nach und nach institutionalisierte Autorität, die sich parallel zu der politischen Herrschaft entwickelte, nahm die gesellschaftspolitische Macht der schiitischen Geistlichen im Iran immer mehr zu (vgl. Pistor-Hatam 1992: 14). Zudem fungierten die Geistlichen in vielen Lebensbereichen als Orientierungsfiguren, wobei sie mehrheitlich nicht im Dienst des Staates standen. Zu dieser Gruppe gehörten sowohl gebildete Rechtsgelehrte als auch einfache Geistliche:

„Letztere verdienten sich als Lehrer an den religiösen Schulen (*maktab*, *madrasa*), als Schreiber, Vermittler von Zeitehen u.ä. ihren Lebensunterhalt. Die Aufgaben der ‘*olamā*’ bestanden in der Rechtspflege nach der *šarī‘a*, der Aufsicht über das Bildungswesen, das frei war von staatlicher Kontrolle, der Armenfürsorge und der Verwaltung von religiösen Stiftungen.“ (Ebd.).

Dieser großflächige Einfluss der Klerus auf das gesellschaftliche Leben hatte zur Folge, dass religiöse Sinnelemente die alltäglichen Lebensbereiche und die Lebensführung der iranischen

Bevölkerung weitgehend prägten. Daher wurde auch in den Reiseberichten der Religion, das heißt dem Islam und den islamischen Werten, eine bedeutende Rolle zugesprochen. In diesem Zusammenhang wurde die Bekehrung zum Christentum als das Tabu, das die stärkste Widerständigkeit besaß, aus der eigenen Wirklichkeitsordnung ausgegrenzt. Katholizismus galt als Götzenanbetung – sowohl in den früheren Reiseberichten wie bei Mīrza Šāleḥ als auch später in Ḥāḡ Sayyāḥs Reisebeschreibung –, und wurde als höchst inkommensurabel und undurchschaubar beschrieben. Das radikale Abstinenzlertum und Zölibat der christlichen Kleriker traf auf der iranischen Seite nicht auf Verständnis. Es mag vielleicht mit dem tiefgreifenden protestantischen Einfluss zusammenhängen, dass vor allem der Katholizismus nahezu als Aberglaube angesehen wurde und dessen Rituale, wie die regelmäßige Beichte, als absurd und utilitaristisch galten. Demgegenüber wurde die Nähe der Schia zum Protestantismus oftmals hervorgehoben.

Darüber hinaus wurde Bigotterie und Heuchelei sowohl kulturell als auch sozial aus der eigenen Vertrautheits- und Zugehörigkeitszone ausgegrenzt, was wiederum auch als implizite Anspielung auf die Gegebenheiten im Heimatland interpretiert werden könnte. Die Fremdheit zum Christentum und folglich die Hervorhebung der eigenen Religion hat im Laufe des Jahrhunderts nie an Relevanz verloren. Zell as-Solṭān bezeichnete Wien, beim erstmaligen Betreten europäischen Bodens, als Land des Christentums, wo überhaupt keine Muslime mehr zu finden seien. Auch Mostowfi schrieb viele Seiten über seine religiösen Praktiken (tägliches Gebet und das Fasten im Ramadan). Somit könnte man meinen, dass unabhängig von sozialem Status und Herkunft alle Reisenden religiöse Sinnelemente internalisiert hatten, die durch die Konfrontation mit fremden Ordnungen nicht irritiert wurden. Dennoch gab es hin und wieder Grenzüberschreitungen, die entsprechend bestraft wurden (auf die Grenzüberschreitung und Grenzgänger wird später eingegangen).

### **Europäisch-russische Mentalitäten**

Auch die Eigenarten unterschiedlicher Nationen wurden zunehmend in den Reiseberichten thematisiert. Dabei wurden bestimmte Eigenschaften als kulturelle, aber auch als soziale Grenzen wahrgenommen, die das Fremde vom Eigenen differenzierten. In jedem Zeitabschnitt gab es mindestens ein Beispiel, in dem die Bescheidenheit und Demut des amtierenden (europäischen oder russischen) Königs oder allgemein des Adels bewundert wurde. Īlṭī beschrieb den englischen König als besonders schlicht und einfach gekleidet und seinen Umgang mit den Untertanen als von höchster Bescheidenheit geprägt. Auch Mīrẓā Ḥādī vermerkte, dass die Kleidung des russischen Prinzregenten kein besonderes Merkmal im



Vergleich mit der Bekleidung der restlichen Bevölkerung aufwies. Diese spezifische Verhaltensweise und das dahinterliegende Egalitätsprinzip, die in den genannten Reiseberichten so sehr bewundert und hervorgehoben wurden, hatten auch Auswirkungen auf den iranischen König:

„[...] [A]t a breakfast at the palace of Prince Oldenburg, the shah sat at the same table with his attendants, thus breaking the traditional rule that the shah never ate in company of his own courtiers.“ (Deutschmann 2013: 397).

In der zweiten Periode bleibt diese positive Bewertung weiterhin bestehen. Ḥāḡ Sayyāḥ wies auf die einheitliche Bekleidung der Londoner Bevölkerung hin, welche keine Differenzen zwischen unterschiedlichen Gesellschaftsschichten zur Schau stellte. Ṣāḥib ad-Douleh hob in seinem Europabericht den hohen mimetischen Anspruch der königlichen Verhaltensweise hervor, indem er die einfache Sitzordnung in der königlichen Kutsche unterstrich und detailreich beschrieb, wie sich dieser zu den nicht hochrangigen Leutnants gesellte. Der Abbau von Hierarchien unter dem Einfluss westlicher Sinn- und Deutungselemente und das Gleichheitsprinzip waren für fast alle Reisenden wünschenswert und aufnahmewürdig. Im Bereich des Möglichen ist, dass dieser Wunsch später in die Forderungen der revolutionären Bewegung einfloss.

Weitere Zuschreibungen, die in Form kultureller Grenzmarkierungen den Europäern, aber auch zum Teil den Russen unterstellt wurden, sind Frivolität und Leichtsinn. Dies wurde vor allem in Bezug auf westliche Freizeitaktivitäten (Theater, Oper, Konzert, Bälle und andere Festlichkeiten) thematisiert, die seitens der Iraner auf Unverständlichkeit, Unvertrautheit und mangelndes Hintergrundwissen stießen. Sie tauchten zudem häufig im Kontext eines einseitig wahrgenommenen Kulturgefälles auf. Geht man die Reihe der negativen Zuschreibungen, die in iranischen Reiseberichten zu Ab- und Ausgrenzung sorgten, weiter durch, fällt zudem die Häufigkeit der Erwähnung unreinlicher Zustände auf. Diese werden sowohl bei Personen als auch in (Provinz-)Städten oder in Gasthäusern beschrieben. Das hat eine lange Tradition: Schon in der Geschichte der Beziehungen des Iran und anderer islamischer Länder zu nichtmuslimischen Staaten wurden Andersgläubige als „*koffār*“ (Nichtgläubige) bezeichnet und prinzipiell als unrein wahrgenommen. Diese Vorstellung der Andersgläubigen vor allem der Europäer verstärkte sich in den Anfängen des 20. Jahrhunderts. Ṣāḥib ad-Douleh denunzierte die Europäer als Menschen, die sich mit Toilettenpapier reinigen, anstatt sich mit Wasser zu säubern.

Mīrzā Ḥādīs herabwürdigende Beschreibung der Russen Anfang des Jahrhunderts als unrein, schmutzig, unsauber und ekelhaft gründete nicht nur auf unmittelbarer Wahrnehmung des

Reisenden, sondern ist auch im Kontext der machtpolitischen Verhältnisse zwischen Iran und Russland zu betrachten. Das herabsetzende Bild der Russen wurde im nächsten Zeitraum, jedoch etwas ausgeglichener, fortgeschrieben. Ḥāḡ Sayyāḥs Bezeichnung russischer Zustände in den Provinzstädten als „barbarisch“ ist ein Beispiel dieses Fortbestands.

Auf der anderen Seite wurden aber auch eigene Eigenschaften kritisiert und degradiert. Der Tüchtigkeit und Effizienz der Europäer wurde zunehmend die Faulheit und Trägheit der Iraner gegenübergestellt.

### **Frauen und Geschlechterbeziehungen**

Die Frage nach dem Wandel des Fremdheitsbezugs hinsichtlich europäischen bzw. russischen Frauen<sup>96</sup> lässt sich keinesfalls einfach beantworten, sondern weist eine Fülle von Ambivalenzen und Paradoxien auf. Die westlichen Frauen besaßen zumeist Eigenschaften, die dem iranischen Frauenbild Anfang des 19. Jahrhunderts diametral entgegen standen, und lösten daher Irritationen aus, die zu einer brisanten Debatte des Themas führten. Die westliche Frau wurde damit noch mehr als ihr männlicher Gegenpart zum Inbegriff von Modernität, einer Modernität, die sich in unterschiedlichsten Aspekten offenbarte.

Während sich die Fremdheit in diesem Bereich im Verlauf des 19. Jahrhunderts nicht gänzlich auflöste, lässt sich an der Wende zum 20. Jahrhundert darüber hinaus noch ein gewisser Rückfall in frühere Fremdheitsmuster erkennen: In der ersten Periode war das Fremdheitsverhältnis Ḥāḡ Sayyāḥs zu europäischen Frauen in Form von vollständiger Aufnahme bis zur Internalisierung konstruiert worden. Sowohl ihre äußerliche Erscheinungsform wurde wertgeschätzt als auch ihr hoher Grad an Freiheit und Bildung. Mīrza Šāleḥs Darstellungen waren demgegenüber ausbalancierter. Indem er europäischen Frauen Enthaltensamkeit und ethisch aufwertende Sinnbeschreibungen zuschrieb, vergewisserte er den iranischen Leser, dass die „unverhüllten“ europäischen Frauen über Moral und Anstand verfügten – Eigenschaften, die ihnen sonst nicht zugesprochen wurden. Mīrza Ḥādīs Haltung gegenüber russischen Frauen hingegen war abwertend, stigmatisierend und exkludierend. Seiner Meinung nach waren russische Frauen, unmäßig, unrein, untreu und lasziv. Dennoch vertrat auch er die Ansicht, dass sich iranische Frauen wie Russinnen bilden, alphabetisieren und weiterentwickeln sollten.

In der zweiten Periode war Ḥāḡ Sayyāḥ ebenfalls ein Befürworter der Beförderung der Bildung und Entwicklung der iranischen Frauen. In der letzten Periode jedoch verfällt Ḥāḡ Sayyāḥ

---

<sup>96</sup> Alle Autoren der Reiseberichte sind männlich, was sicher Einfluss auf die Art der Betrachtung von Frauen und Geschlechterbeziehungen hatte.

ad-Douleh wieder in frühere Fremdheitsmuster: Das dabei zugrundeliegende mentale Reaktionsmuster ließe sich nach der skizzierten Analyse als Angst vor Veränderung und vor einer Umkehr traditioneller Hierarchien beschreiben. Diese Angst wurde anhand der Beurteilung von Familienstrukturen und Geschlechterbeziehungen deutlich: Die unverhüllte Frau war auch ein Schreckensbild, weil durch sie das traditionelle Bild der Familie in Frage gestellt worden wäre. Das führte zu entsprechenden Abwehrhaltungen, die den russischen und bis zu einem gewissen Teil auch den europäischen Ehemann als ohnmächtig antizipierten. Anfang des 20. Jahrhunderts und in den Aufzeichnungen von Mostowfi scheint die Diskussion um die Frauen wieder zu ihrem Anfangspunkt, wie er sich in Īlčīs Reisebericht abzeichnet, zurückgekehrt zu sein. Nach der Begegnung mit englischen Frauen meinte Mostowfi, dass die englischen Frauen die emanzipiertesten Frauen der Welt seien.

„Sometimes a young boy and a girl are seen sitting on a bench, learning a lesson in love or making plans for the future, without a care about their surroundings, very private. Nobody even looks at them, out of respect for their young love. The English girls are the most liberated of all women. The girls in other countries marry to obtain freedom. The English girls marry late, because they like their freedom better than married life.“  
(Mostofi 1997: 485).

In den zuletzt untersuchten Reisebericht wurde somit erneut für freie Verhältnisse der Geschlechter und mehr Emanzipation und Freizügigkeit der Frauen plädiert. Die eingehenden Debatten um die Rolle der Frau in der iranischen Gesellschaft wurden über den gesamten Zeitraum fortgesetzt – und fortgeschrieben – und ziehen sich wie ein roter Faden durch die hier untersuchte Reiseliteratur. Ihren Höhepunkt erreichten die Debatten um diesen Sachverhalt letztendlich in der Pahlavī-Zeit. Als Reza Shah 1936 die Zwangsentschleierung der iranischen Frauen einführte, widersetzten sich dem viele Bevölkerungsteile. Somit scheint die Ambivalenz der europäischen bzw. westlichen Frauen als Nachahmungsmodell für iranische Frauen in konsistenter Grenzlage gewesen zu sein. Das heißt, mal wurden die kulturellen und kognitiven Grenzen zu dieser Unvertrautheit akzentuiert, mal die sozialen und symbolischen.

Die Diskussionen haben auch heute nicht an Relevanz verloren und werden in der iranischen Gegenwartsgesellschaft als gesellschaftspolitisch „heiße“ Debatten wahrgenommen. Das einzige kontinuierliche Moment in dieser Fremdheitskonstruktion ist die einstimmige Befürwortung der Bildung und sozialen Entwicklung der iranischen Frauen, deren Bedingungen geschaffen oder verbessert werden müssen.

Weiterhin lässt sich jedoch hinsichtlich der Geschlechterbeziehungen – im Rahmen von Heirat mit dem Fremden, dem kulturell Andersartigen – ein Wandel von inkommensurablen

Fremdheitsstrukturen zu kompatiblen Konstruktionen feststellen. Am Anfang der untersuchten Ära wurde der Grenzgänger (der Neffe von Mīrzā Abo-l-Ḥasan Ḥān, der einer der nach England gesendeten Studenten war, dessen Handlungen Mīrza Šāleḥ schilderte) sowohl kulturell der Sphäre des Unvertrauten zugewiesen, als auch, auf sozialer Ebene symbolisch und material exkludiert. Im letzten Zeitabschnitt ist eine deutliche Wende zur Integration von Fremden in die eigene Wirklichkeitsordnung zu betrachten. ‘Abdollāh Mostowfī schilderte, mit welcher Aufgeschlossenheit die Heirat seines Freundes mit einer russischen Frau in der iranischen Gemeinschaft in Russland aufgenommen wurde. In diesem Fall hatten sich die Grenzen nicht nur gelockert, sondern sich fast vollständig aufgelöst.

### **Bildung und Bildungsinstitutionen**

Die für die damalige Phase des Iran konstitutive Anerkennung von Bildung ist anhand der überaus positiven Beurteilung sämtlicher Bildungsinstitutionen sowie der aktiven Teilnahme von Frauen und Kindern an regelmäßigen und systematischen Bildungsprogrammen deutlich geworden. In den Textanalysen wurde sichtbar, wie fortschrittlich und vorbildhaft die westlichen akademischen Institutionen eingeschätzt wurden. Dazu trug nicht zuletzt die hervorragende Gestaltung verschiedener Universitäten, Schulen und Bibliotheken bei, die den iranischen Reisenden immer wieder auffiel und Bewunderung auslöste.

Die unzähligen Schul-, Universitäts- und Bibliotheksbesuche von Mīrza Šāleḥ, der als erster Iraner die Universität von Oxford besuchte, der ausgeprägte Bildungseifer Ḥāḡ Sayyāḥs, der Bildung eine fundamentale gesellschaftliche Rolle zusprach und für die Gründung von mehr Schulen an Stelle von religiösen Institutionen wie Kirchen plädierte, sind nur einige Beispiele dieser Bewunderung. Im Iran ließ Amīr Kabīr, der amtierende Premierminister Nāṣer ad-Dīn Šāhs, den Eifer um westliche Bildungsinstitutionen und -methoden nicht lange unbeantwortet. Mit der Gründung der ersten akademischen Hochschule des Iran (*Dar al-Fonūn*), nach russisch-europäischem Vorbild, ging der reformfreudige Minister in die iranische Geschichte ein.

### **Abgrenzung nach Innen und Ausgrenzung nach Außen (Angst vor Veränderung und „Einflussangst“)**

Symbolische sowie materiale Ausgrenzung von Personen der eigenen Gruppe, die von den gängigen Normen abwichen (Selbstexklusion), waren in den meisten Texten zu finden. Die Bordellbesucher in Īlčīs Reisebericht, der Fall von Moḥammad ‘Alī, Īlčīs Neffe, dessen Heirat mit einer Engländerin in Mīrza Šāleḥs Reisebericht problematisiert wurde, der Fall von Āḡā

Beyg Darbandī in Mīrzā Hādīs Russlandreisebericht, die gesamte iranische Delegation in 'E'temād as-Saltanehs Aufzeichnungen, die sich mitten im Ramadan dem Weinkonsum hingab und die *farangi ma'ab-ha* (diejenigen, die westliche Verhaltensweisen oberflächlich imitierten) in Zāhīr ad-Douleh's Bericht waren die typischsten Fälle der symbolischen und/oder materialen Ausschließung von Personen, die einst als der eigenen Gruppe zugehörig galten. Normabweichung wurde demnach in der Gruppe des Eigenen nicht geduldet. Die Abweichler waren in allen Fällen sowohl symbolischen als auch materialen (Bestrafung und Verweigerung) Exklusionen ausgesetzt. Entweder wurden sie degradiert, ignoriert, stigmatisiert und auf einem niedrigen Status verwiesen oder ihnen wurde der Zugang zu bestimmten Positionen, Rechten und Ressourcen verweigert, zum Beispiel in Form von Rückführung in die Heimat. Diese starke Ausgrenzung sollte die Grenzen nach innen verstärken und zusätzlich, gegenüber der Übermacht der Fremdheit aus der Ferne, die eigene Identität und das, was als wesentlich für den Erhalt des Eigenen galt, beschützen und aufrechterhalten.

Eine weitere Fremdheitserfahrung, die zunehmend von den Reisenden problematisiert wurde, war ihr Umgang mit ihrer eigenen iranischen, aber auch mit westlicher Kleidung. Wie in der Untersuchung bereits angedeutet, wurden zwischen verschiedenen iranischen Bevölkerungsschichten heftige Auseinandersetzungen über iranische Bekleidung und die Aneignung des westlichen Kleidungsstils geführt. Während Mīrza Šāleḥ's Aufzeichnungen in der ersten Untersuchungsperiode amivalente Züge annehmen, ist Zāhīr ad-Douleh zur Jahrhundertwende hinsichtlich des Erhalts der eigenen, traditionellen Gewänder ziemlich deutlich. Die Ausgrenzung westlicher Bekleidung aus der Sphäre des Vertrauten stand für Zāhīr ad-Douleh außer Frage. Als Repräsentant der iranischen Regierung und als hochrangiger Staatsmann, aber auch als aufrechter und wahrhafter Iraner, durfte sich seiner Identität nicht berauben lassen. In der gleichen Periode, nur einige Jahre danach, konstruierte 'Abdollāh Mostowfī in seinen Aufzeichnungen seinen Fremdschaftsbezug zu westlicher Kleidung als kompatible Unvertrautheit. Die Fremdheit nahm hier weichere Konturen an und sie schien leicht in die eigene Ordnung integrierbar. Überhaupt schien es sein größtes Ziel als Beamter in der iranischen Botschaft in Russland zu sein, diese feinen Unterschiede zwischen der eigenen und der fremden Wirklichkeitsordnung zu bewältigen und eine Selbstdisziplinierung zu erreichen, wie sie vor allem Norbert Elias in seinem Klassiker „Über den Prozeß der Zivilisation“ geschildert hat (Elias 1976). Die in Mostowfīs Schriften hierzu konstatierten Grenzen fungierten als ein soziokulturelles Konstrukt, das zwar einen Trennungseffekt hatte, jedoch auch Handlungsspielräume eröffnete (vgl. Medick 1993: 50). In

diesem Sinne gingen zwar die Modernisierungs- und Reformbemühungen im Iran vom militärischen, technischen und handwerklichen Bereich aus, allerdings hatten die kulturellen „feinen Unterschiede“, die in Europa und Russland durch Gesandte und Reisende wahrgenommen und gewissermaßen einverleibt wurden, einen unmittelbaren Einfluss auf die oberen Schichten der Gesellschaft.

### **Politische Institutionen und die Diskussion um die beste Staatsform**

Die anfänglichen Fremdheitsmuster laufen prinzipiell auf die Bestätigung bestehender gesellschaftlicher und politischer Hierarchien hinaus. Während die Verteidigung des Bestehenden zunächst auf einer bewussten ideologischen Ebene sowie auf einer unbewussten mentalen Ebene hervorstach, war in den nächsten Perioden eine unverkennbare Suche nach einem Alternativmodell zu der traditionellen absolutistischen Herrschaft im Iran zu erkennen. Man erkennt diese Wandlung deutlich in den Reiseberichten Īlčīs und Z̄ell as-Solṭāns, wobei beide Staatsmänner das Interesse gemeinsam hatten, den Status quo und die existierende politische Herrschaft zu erhalten. Dabei ist beim Ersteren eine Ablehnung demokratischer Strukturen und beim Letzteren eine einladende Geste in Richtung einer konstitutionellen Monarchie zu erkennen. Z̄ell as-Solṭān als Prinz bezog eine Position, in der sowohl die Aufrechterhaltung einer absolutistischen Herrschaft angesteuert wurde, als auch mit Blick auf die Unruhen unmittelbar vor der Konstitutionellen Revolution versucht wurde, die Unterstützung der Bevölkerung zu gewinnen. Daher widmete er sich in seinem Bericht umfangreichen Exkursen über die Vorteile einer Konstitutionellen Monarchie gegenüber einer Republik oder Diktatur.

Auch Mostowfi führte in seinen Reisememoiren Diskussionen über die Einführung einer Verfassung sowie den Kampf für die konstitutionelle Monarchie. Dabei entwickelte auch er eine ambivalente Beziehung zu dieser spezifischen Herrschaftsart; dies wurde jedoch aus einer anderen Perspektive und frei von persönlichen Intentionen dargestellt. Um den Grad der Ambivalenz des Fremden (die konstitutionelle Revolution) für das iranische Publikum anschaulicher, und das Fremde ihnen mittels Lern- und Aneignungsprozessen vertrauter zu machen, beabsichtigte Mostowfi, ein Buch über die Französische Revolution für die Iraner ins Persische zu übersetzen. Er wollte sie damit über bestimmte Mängel und die Kehrseiten dieser Erscheinung informieren, um bestimmte Fehler vermeiden zu können.

Mit der hier skizzierten Panoramaansicht des Entwicklungsverlaufs von Fremdheitskonstruktionen in Reiseberichten des 19. Jahrhunderts nähern wir uns dem abschließenden Abschnitt dieser Untersuchung. Mit ihr wurde versucht zu zeigen, dass

Fremdheit nicht absolut ist, das heißt, dass es nicht vorgegeben ist, was als fremd gilt und was nicht. Auf der anderen Seite jedoch wurde versucht hervorzuheben, dass gesellschaftlich geronnene Muster der Fremdheit, die zudem kulturell, politisch und wissenschaftlich überformt sind, als Tatbestände existieren und die Begegnung mit dem Fremden in gewisser Weise vorstrukturieren. „Dennoch ist die Konstruktion des Fremden als Produkt eines Interaktionsprozesses sowohl durch die spezifische Beziehung der Interagierenden untereinander als auch durch ihre Wissens- und Deutungsschemata, nicht zuletzt ihre praktische Umsetzung mitbeeinflusst.“ (Reuter 2002: 69). Des Weiteren sind bei dem Grenzziehungsprozess weder eindeutig die Mächtigen und die Machtlosen zu identifizieren, noch kann die Etikettierung als einseitiger Prozess aufgefasst werden. Die Stigmatisierung besitzt die Fähigkeit, die Stigmatisierten auszuschließen; innerhalb der Gruppe der Stigmatisierten jedoch kommt es wiederum zum Einschluss, „so daß es [das Stigma] nicht nur Abweisung oder Ablehnung, sondern auch Integration bewirkt“ (ebd., 69 f.).

Im Rückblick auf die zuvor dargelegten Verhältnisse der iranischen Gesellschaft lässt sich somit eine Momentaufnahme sichern: In den Anfängen des 20. Jahrhunderts zeigt sich Iran als ein Land, das sich in einer Beziehung sozialer Fremdheit zu Europa sieht (Iran führt eine asymmetrische Fremdheitsbeziehung zu Europa, sowohl im Sinne einer sozialen als auch einer materialen Exklusion) und das seinen Rückstand zu Russland als aufholbar empfindet (vor allem nach der Konstitutionellen Revolution, da sich nun viele Tore zur Veränderung geöffnet haben). Iran präsentiert sich aber auch als ein Land, das sich kulturell in vielerlei Hinsicht überlegen fühlt, wobei gerade auch die Inkohärenz und Unstimmigkeit des Eigenen, das sich im Laufe der Beziehung zum Fremden herausgebildet hat, kritisiert wird. Somit beschränkt sich die Modellfunktion des Westens angesichts der immer noch bestehenden fundamentalen Distanz und Fremdheit nur auf Teilbereiche. Dies ist das Porträt der iranischen Gesellschaft am Ende der hier untersuchten Epoche; das Porträtierte blieb jedoch nicht lange in dieser Form erhalten.

Im Hinblick auf die eingeschlagenen Wege und Prozesse zur Modernisierung, auf die Aufnahme und die Bewältigung von Fremdheit lässt sich zusammenfassend dieses Bild festhalten: Die Bemühungen des Iran, sich zu entwickeln bzw. zu modernisieren, müssen vor allem als das Resultat des Handelns von Individuen und Kollektiven verstanden werden. Hierbei haben die Akteure neue Wege gesucht, um ihre Ziele zu erreichen und ihre Werte zu realisieren. Ob diese Ziele erreicht werden konnten, hing allerdings von den Ressourcen, der Infrastruktur, der kulturellen Kompatibilität, aber auch von dem Ausmaß an Intervention und Einmischung westlicher Kräfte im Land ab. Zudem fungierte zwar auf diesem Weg die

moderne Wissenschaft als eine wesentliche Antriebskraft, aber auch Religion und Tradition wurden signifikante Rollen zugesprochen (die meisten eingeführten fremden Sinnelemente trafen in diesen Bereichen auf Widerstände im Land). Darüber hinaus ist der Weg zur Moderne nicht als ein konsensualer Prozess zwischen Modernisieren und Bewahren zu betrachten: Die Modernisierung verlief nicht kontinuierlich und linear, sondern in Zyklen und mit regressiven Krisen.

Die Frage, die sich nun abschließend stellt, ist, inwieweit die hier präsentierten Ergebnisse eine Relevanz auch für das heutige Zeitalter beanspruchen können. Welcher Zusammenhang besteht zwischen unserer Gegenwart und den entworfenen Grenz- und Fremdhheitskonstruktionen iranischer Reisender des 19. Jahrhunderts? Michel Foucault ist in seinen umfangreichen Studien selbst bekanntlich nie über das 19. Jahrhundert hinausgegangen, was ihm vielfach zum Vorwurf gemacht worden ist (vgl. Frank 2006: 208). Am Ende des ersten Kapitels seines Buches *„Überwachen und Strafen“* beschreibt er seinen Plan jedoch wie folgt: „[M]eine Absicht [ist es], die Geschichte der Gegenwart zu schreiben.“ (Foucault 1994: 43) Frank erläutert hierzu: „Durch das Offenlegen der archäologischen Schichten ‚unter‘ der Gegenwart, [...] lässt sich der Ursprung von Machtpraktiken und Diskursen aufzeigen, welche noch heute fortbestehen. Das scheinbar selbstverständlich Gegebene wird dadurch historisiert.“ (Frank 2006: 208). Im gewissen Sinne ist auch die hier rekonstruierte Geschichte der iranischen Grenz- und Fremdhheitskonstruktionen in den Reiseberichten des 19. Jahrhunderts eine „Geschichte der Gegenwart“. Damit soll vor allem darauf hingewiesen werden, dass die Geschichte der iranischen Grenz- und Fremdhheitskonstruktion sich weit über den Zeitpunkt hinaus erstreckt, an dem diese Studie zu ihrem Schluss kommt.

Dies führt vor Augen, dass es gerade für die moderne Zeit einer intensiven Studie bedarf, die für die neu aufgetauchten Fragestellungen Aspekte erschließt, die in dieser Untersuchung nicht berücksichtigt wurden. Diese Untersuchung könnte zeitlich erweitert werden, indem auch die Jahre nach der Konstitutionellen Revolution und der Pahlavī-Dynastie bis hin zu der iranischen Revolution in Betracht gezogen werden würden. Auch synchron wäre eine Diskurserweiterung im Sinne der Berücksichtigung unterschiedlicher Quellen (Autobiographien, Memoiren, Korrespondenz, Zeitungsartikel etc.) besonders für eine intensivere Analyse verschiedener Epochen geeignet. Von besonderem Interesse wäre zudem die Frage, welche Fremdhheitsbeziehung sich in den Folgejahren zwischen Iran und Amerika entwickelt hat, und ob und inwieweit dort eine Verlagerung kultureller wie sozialer Grenzen zu beobachten ist. Grundlegender zu untersuchen wären schließlich noch die Muster



kollektiver nationaler Identität, die sich wie gesehen bereits Anfang des 19. Jahrhunderts in Form von ausgeprägtem Nationalbewusstsein belegen ließ. In diesem Zusammenhang spielte die Aufrechterhaltung der eigenen Würde in der Konfrontation mit dem Fremden eine besondere Rolle. Dies wiederum zeigt, dass nationale Kollektive auch in traditionellen (vormodernen) und nicht-westlichen Gesellschaften zu finden waren, obwohl sie dort – anders als in der westlichen Moderne – nicht formal organisiert waren und sich nicht in den klassischen Mustern der Moderne anordneten (vgl. Preyer 2011: 54).

Die vorliegende Studie hat ihr Ziel erreicht, wenn sie einen Beitrag zur Verbesserung des komplizierten und verschachtelten West-Ost-Dialogs leisten kann. Hierfür darf sie nicht nur als eine Genealogie der iranischen Fremdheits- und Grenzkonstruktionen, sondern sollte auch als historische und soziologische Untersuchung gelesen und verstanden werden, die dem westlichen Leser eine „Horizontverschmelzung“ (Gadamer 1990: 307) zu ermöglichen sucht. Indem die vorliegende Untersuchung nicht nur auf Differenzen der Grenz- und Fremdheitswahrnehmung in iranischen Reiseberichten im Kontext der Beziehung zum Westen hinweist, sondern gerade die Kontinuität bestimmter Formen der Fremdheit und der Grenzziehung unterstreicht, verfolgt sie das Ansinnen, der Dringlichkeit des Dialogs Nachdruck zu verleihen. Denn trotz der zeitgenössischen Diskussion über das verstärkte Verschwinden von Grenzen (ökonomische Globalisierung, Migration, Reisen und kommunikationstechnologische Vernetzung reduzieren weltweit geographische Distanzen und intensivieren die kulturelle Vielfalt innerhalb vieler Nationen) und obwohl inzwischen das Konzept der „Kulturgrenze“ vielfach für obsolet gehalten wird (vgl. Frank 2006: 209), haben Untersuchungen der Grenzziehungspraktiken und Fremdheitskonstruktionen noch nicht an Aktualität eingebüßt. Gesellschaftsentwicklungen wie die Globalisierung, können zwar zu einer hybriden Multikulturalität führen, dennoch lösen sich Grenzen und Fremdkonstruktionen nicht in einer vereinheitlichenden Weltkultur auf:

„Wenn wir davon ausgehen, dass in der Dimension der Kultur eine Hybridisierung stattfindet, so heißt das nicht, dass die kollektive Identität der ethnischen Gruppen mit ihren primordialen Bestandteilen aufgelöst wird. Informativ ist diesbezüglich, dass die Mitglieder hybrider sozialer Systeme den Kontakt zu ihrer Herkunftswelt aufrechterhalten. Das führt zum Problem der Dominanz der kollektiven Identitäten und der Selbstbehauptung sozialer Gruppen durch Grenzziehung.“ (Preyer 2011: 216).

Der West-Ost-Dialog darf daher keineswegs als etwas Selbstverständliches und Gegebenes betrachtet werden. Die Übertragung kultureller Traditionen ist im Prozess einer Ausweitung gesellschaftlichen Kommunikation höchst bedeutungsvoll. Um zum Verständnis des soziokulturellen Hintergrunds einer jeden Person bzw. Gruppe gelangen zu können, können

sich Gruppen und Gesellschaften nur des Dialogs bedienen. Dabei eröffnet erst die Akzeptanz der Relativität, dass sowohl das Eigene als auch das Fremde nicht frei von Kontingenz ist, den Weg zu sinnvollem Dialog und zur Akzeptanz der Differenz des Anderen (vgl. Reuter 2002: 231).

Jedoch dürfen uns die diversen Schwierigkeiten nicht im Bemühen um die Entstehung eines Dialogs demotivieren, vor allem nicht in dieser Zeit, wo die radikalen Bewegungen, die von ihnen ausgehende Gewalt und fundamentalistischer Terrorismus auf beiden Seiten großen Zulauf haben. Vielleicht wäre es kein Irrtum, uns von den iranischen Reisenden und ihren Schriften eines Besseren belehren zu lassen: Das Fremde ist nicht immer untergeordnet und gering, sondern ist als eine bereichernde Möglichkeit zu schätzen, als Erfahrung der Kontingenz und als Kontingenzerfahrung.

# Literaturverzeichnis

Abrams, Dominic /Hogg, Michael A. (1988): Comments on the motivational status of self-esteem in social identity and intergroup discrimination. In: *European Journal of Social Psychology*, Volume 18, Issue 4, pp. 317-334.

Afšār, Īrağ (1971/1350): Moqaddameh. In: *Rūznāmeḥ-ye ḥāṭerāt-e E'temād as-Saltāneh; Vazīr-e enṭebā'āt dar avāḡher-e doureh-ye nāšerī*. Moḡammad Ḥasan Ḥān E'temād as-Saltāneh, Teheran: Amīr Kabīr Publications. S. IV-XXXIX.

Agai, Bekim (2013): Religion as a determining factor of the Self and the Other in travel literature; How Islamic is the Muslim worldview? Evliya Celebi and his successors reconsidered. In: *Venturing beyond borders – Reflections on genre, function and boundaries in Middle Eastern travel writing*. Bekim Agai, Olcay Akyildiz, Caspar Hillebrand (Hrsg.), Würzburg: Ergon Verlag, S. 101-130.

Aitchison, Charles Umpherston (1933): *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads relating to India and Neighboring Countries*. Delhi: Office of the Superintendent of Government Printing.

Alavi Šīrāzī, Mirza Mohammad Hadi (1363/1984): *Dalīl as-sufarā'*, *Safarnameh Mirza Abul Hasan Khan Ilchi be Rusieh*. Mohammad Golbon (Hrsg.), Tehran: Dunya-ye Kitab.

Alavi, Bozorg (1964): *Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur*. Berlin: Akademie-Verlag.

Alavi, Bozorg (1983): Critical Writings on the Renewal of Iran. In: *Qajar Iran. Political, Social and Cultural Changes, 1800-1925*. Edmond Bosworth and Carole Hillenbrand (Ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Alavi, Bozorg: (1983): Critical Writings on the Renewal of Iran. In: *Qajar Iran, Political, Social and Cultural Changes, 1800-192*. Edmond Bosworth und Carole Hillenbrand (Ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 243-254.

Al-Azmeh, Aziz (1992): Barbarians in Arab Eyes. In: *Past and Present*, No 134, pp. 3-18.

Amanat, Abbas (1998): E'TEMĀD-AL-SALTĀNA, MOḤAMMAD-ḤASAN KHAN MOQADDAM MARĀĞA'Ī or ṢANĪ'-AL-DAWLA (1843-1896), Qajar statesman, scholar, and author. In: *Encyclopedia Iranica*, Vol. VIII, Fasc. 6, pp. 662-666.  
In: <http://www.iranicaonline.org/articles/etemad-al-saltana> (Zugriff: 07.04.2016).

Anderson, Kay /Gale, Fay (1992): *Inventing places: studies in cultural geography*. California: Longman Cheshire.

Andreeva, Elena, Behrooz, Maziar (2013): Guest Editors' Introduction Power Interplay Between Iran and Russia from the Mid-Seventeenth to the Early Twenty-First Century. In: *Iranian Studies*, 46:3, pp. 329-331.

Andreeva, Elena/Nouraei, Morteza (2013): Russian Settlements in Iran in the Early Twentieth Century: Initial Phase of Colonization. In: *Iranian Studies*, 46:3, pp. 415-442.

Azarang, Abd al-Hossein (2008/ 1387): *Tarikh-e Nashr-e Ketab dar Iran*. In: Bokhara, Vol. 68/69, S. 239-250.

Bahār, Moḥammad Taqī (1970/1349): *Sabk-šenāsī-ye Tārīḥ-e Taṭavvor-e Naṣr-e Fārsī*, Bd. 3. Teheran: Amīr Kabīr

Bakhash, Shaul (1971): The Evolution of Qajar Bureaucracy: 1779-1879. In: *Middle Eastern Studies* 7, pp. 139-168.

Bakhshandeh, Ehsan (20015): *Occidentalism in Iran. Representations of the West in the Iranian Media*. London: Tauris.

Barret, Thomas M. (1994): The Remaking of the Lion of Dagestan: Shamil in Captivity. In: *Russian Review*, Vol. 53, No. 3, pp. 353-366.

Barth, Fredrik (1969): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, Illinois: Waveland Press Inc.

Bauer, Markus/Rahn, Thomas (1997): *Die Grenze. Begriff und Inszenierung*. Berlin: Akademie Verlag.

Bauman, Zygmunt (1992): *Moderne und Ambivalenz*. In: *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Uli Bielefeld (Hrsg.), Hamburg: Junius.

Berger, Peter L. 1987: *Das Unbehagen in der Modernität*. Peter L. Berger, Brigitte Berger; Hansfried Kellner. New York: Campus Verlag.

Berger, Peter L./Berger, Brigitte/Kellner, Hansfried (Hrsg.) (1975): *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt am Main, New York: Campus.

Bergmann, Jörg (2001): *Kommunikative Verfahren der Konstruktion des Fremden*. In: *Sinngeneratoren; Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive*. Cornelia Bohn und Herbert Willems (Hrsg.). Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, S. 35-56.

Bill, James A. (1970): Modernization and Reform from above; The Case of Iran. *The Journal of Politics*, Vol. 32, No. 1, pp. 19-40.

Brenner, Peter J. (1990): *Der Reisebericht in der deutschen Literatur: Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Brewer, Marylinn B./Kramer Roderick M. (1986): Choice behavior in social dilemmas: effects of social identity, group size and decision framing. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 50, pp. 543-549.

Bulson, Eric (2007): *Novels, Maps, Modernity: The Spatial Imagination, 1850-2000*. New York/London: Routledge.

Büttner, Sebastian M./Schützeichel, Rainer (2014): *Kulturelle Grenzziehungen: Einführung*. In: *Kultursoziologie. Klassische Texte – Aktuelle Debatten*. Frank Adloff, Sebastian M. Büttner, Stephan Moebius, Rainer Schützeichel (Hrsg.). Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.

Chardin, Jean (1781): *Reisen nach Persien*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Johann Gottlieb Garbe.

Clark, James (2002): Abd-Allah Mostawfi in Russia, 1904-1909. In: *Society and Culture in Qajar Iran. Studies in Honor of Hafez Farmayan*. Elton L. Daniel (Ed.). Costa Mesa, California: Mazda Publishers.

Cronin, Stephanie (2008): Importing Modernity. European Military Missions to Qajar Iran. In: *Comparative Studies in Society and History* 50 (1), pp. 197–226.

Cronin, Stephanie (2015): Introduction: Edward Said, Russian Orientalism and Soviet Iranology. In: *Iranian Studies* 48: 5, pp. 647-662.

Daniel, Elton L. (2002): The Hajj and Qajar Travel Literature. In: *Society and Culture in Qajar Iran. Studies in Honor of Hafez Farmayan*. Daniel L. Elton (Ed.). Costa Mesa, California: Mazda Publishers, pp. 215-238.

Denny, Frederick Mathewson (2011): *An Introduction to Islam*. London/New York: Routledge.

Deutschmann, Moritz (2013): All Rulers are Brothers: Russian Relations with the Iranian Monarchy in the Nineteenth Century. In: *Iranian Studies* 46:3, pp. 383-413.

Devos, Bianca (2006): *Kleidungspolitik in Iran. Die Durchsetzung der Kleidungs Vorschriften für Männer unter Riza Shah*. Würzburg: Ergon Verlag.

Diba, Layla S. (1992): Clothing: In the Safavid and Qajar Periods. In: Encyclopedia Iranica V, pp. 785-808.

Dreher, Jochen/Stegmeier, Peter (Hrsg.) (2007): Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen. Bielefeld: Transcript Verlag.

Duden: Das Herkunftswörterbuch: Etymologie der deutschen Sprache (Bd. 7), 5. Auflage 2013. Berlin: Bibliographisches Institut.

Duden: Sinn- und sachverwandte Wörter und Wendungen. Wörterbuch der treffenden Ausdrücke (Bd. 8), 2. Auflage 1980. Mannheim: Bibliographisches Institut.

Eigmüller, Monika & Vobruba, Georg, Grenzsoziologie; Die politische Strukturierung des Raumes. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Ekbal, Kamran (1977): Der Briefwechsel 'Abbās Mīrzās mit dem britischen Gesandten MacDonald Kinneir im Zeichen des zweiten russisch-persischen Krieges (1825-1828). Ein Beitrag zur Geschichte der persisch-englischen Beziehungen in der frühen Kadscharenzeit. Freiburg: Klaus Schwarz Verlag.

Ekbal, Kamran (1987): Die Brasilienreise des persischen Gesandten Mirza Abū'l-Ḥasan Khan Šīrāzī im Jahre 1810. In: Die Welt des Islams. New Series, Bd. 27, Nr. 1/3, S. 23-44.

Ekhtiar Maryam (1996): An encounter with the Russian Czar: the image of Peter the great in early Qajar historical writings, In: Iranian Studies Vol. 29, Issue 1-2. S. 57-70.

Elias, Norbert (1976): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziologische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Elias, Norbert/Scotson John L. (1992): Etablierte und Außenseiter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

'E'temād as-Saltāneh, Moḥammad Ḥasan Ḥān (1350/1971): Rūznāmeḥ-ye Ḥāṭerāt-e E'temād as-Saltāneh; Vazīr-e enṭebā'āt dar avāḥer-e doureh-ye nāṣerī. Bā moqaddameh az Īrağ Afšār. Teheran: Amīr Kabīr Publications.

Ettehadie Nezam-Mafī, Mansoureh (2012): The Oxford Handbook of Iranian History. Touraj Daryaee (Ed.). Oxford University Press, S. 319-333.

Etteḥādīyeh Neẓām-Māfī, Mansūreh (1997/1376): Īnḡā Tehrān ast; maḡmū'eh maqālātī darbāreh-ye Tehran 1269-1344 H.G. Teherab: Našr-e Tārīḥ-e Īrān.

Faber, Richard/Naumann, Barbara (1995): Literatur der Grenze – Theorie der Grenze. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Farhudi, Hosayn (1991): City Councils (anjoman-e šahr) in Persia. In: Encyclopedia Iranica IV/ 6, pp. 646- 648.

In: <http://www.iranicaonline.org/articles/city-councils-anjoman-e-sahr-in-persia> (Zugriff: 15.07.16).

Farman Farmayan, Hafez (1968): The Forces of Modernization in Nineteenth-Century Iran: A Historical Survey. In: Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth-Century. William R. Plok/Richard L. Cahmbers (Ed.). Chicago IL: University of Chicago Press. pp. 119-151.

Farmayan, Hafez (1999): Review. Middle East Journal. Vol. 53, No. 2, pp. 309-312.

Ferdowsi, Ali (2015): Hāğ Sayyāh; Fashioning a Self by exploring the World. In: IDE ME Review, Vol. 2, p. 123-137.

Floor, Willem (2008): A Social History of Sexual Relations in Iran. Washington DC: Mage Publishers.

Foucault, Michel (1994): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1995): Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fragner, Bert (1979): Persische Memoirenliteratur als Quelle zur neueren Geschichte Irans. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Fragner, Bert G. (1983): Von den Staatstheologen zum Theologenstaat: Religiöse Führung und historischer Wandel im shi'itischem Persien. In: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Vol. 75, S. 73-98.

Frank, Michael C. (2006): Kulturelle Einflussangst. Inszenierung der Grenze in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts. Bielefeld: Transcript Verlag.

Fraser, James Baillie (1825): Narrative of a Journey into Khorasan. In the Years 1821 and 1822. Including some Account of the Countries to the North-East of Persia. With Remarks of the National Charakter, Government, and Resources of that Kingdom. London: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown, and Green.

Gabriel, Alfons (1952): Die Erforschung Persiens. Die Entwicklung der abendländlichen Kenntnis der Geographie Persiens. Wien: Adolf Holzhausen.

Gadamer, Hans-Georg (1990): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr Siebeck.

Geenen, Elke M. (2002): *Soziologie des Fremden. Ein gesellschaftstheoretischer Entwurf*. Opladen: Leske + Budrich.

Geisen, Thomas (2008): *Kultur und Identität; Zum Problem der Thematisierung von Gleichheit und Differenz in modernen Gesellschaften*. In: *Kulturelle Differenzen begreifen; Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht*. Britta Kalscheuer und Lars Allolio-Näcke (Hrsg.). Frankfurt/New York: Campus Verlag, S. 167-187.

Ghahari, Keivandokht (2001): *Nationalismus und Modernismus in Iran in der Periode zwischen dem Verfall der Qagaren-Dynastie und der Machtfestigung Reza Schahs*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Ghanoonparvar, Mohammad Reza (1993): *In a Persian Mirror. Images of the West and Westerners in Iranian Fiction*. Austin: University of Texas Press.

Ghanoonparvar, Mohammad Reza (2014): *Through Tinted Lenses: Iranian and Western Perceptions and Reconstructions of the Other*. In: *Re-Imagining the Other. Culture, Media, and Western-Muslim Intersections*. Mahmoud Eid/Karim H. Karim (Ed.). New York: Palgrave Macmillan, pp. 57-73.

Goffman, Erving (1985): *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Görner, Rüdiger (2001): *Grenzen, Schwelle, Übergänge. Zur Poetik des Transitorischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Görner, Rüdiger/Kirkbright, Suzanne (Hrsg.) (1999): *Nachdenken über Grenzen*. München: Iudicium.

Green, Nile (2008): *Paper Modernity? Notes on an Iranian Industrial Tour, 1818*. In: *Iran*, Vol. 46. British Institute of Persian Studies, pp. 277-284.

Ḥā'erī, 'Abd al-Hādī (1988/1367): *Noḥostīn rūyārūyī-hā-ye andīšehgarān-e Īrān bā do ravīyeh-ye tamaddon-e būrżovāzī-e ġarb*. Teheran. Amīr Kabīr.

Haag-Higuchi, Roxane (2001): *Touring the World, Classifying the World: the Iranian Ḥāğ Sayyāḥ and his Travel-Writing*. In: *Erzählter Raum in Literaturen der islamischen Welt*. Roxane Haag-Higuchi/Christia Szyska (Hrsg.). Wiesbaden: Harrossowitz Verlag, S. 149-160.

Hahn, Alois (1997): *„Partizipative“ Identitäten*. In: *Herfried Münkler/Bernd Ladwig (Hrsg.). Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit*. Berlin: Akademie Verlag, S. 115-159.



Hahn, Alois. (1994): Die soziale Konstruktion des Fremden. In: Walter M. Sprondel, (Hrsg.), Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 115-159.

Harbsmeier, Michael (1982): Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen. Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Untersuchung frühneuzeitlicher deutscher Reisebeschreibungen. In: Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung. Antoni Maczak/Hans Jürgen Teuteberg (Hrsg.). Wolfenbüttel: Herzog-August Bibliothek, S. 1-31.

Harbsmeier, Michael (1994): Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der Frühen Neuzeit. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Hažir, ‘Abd al-Ḥosein (1935/1312): Dar rāh-e valī‘ahdī-ye ‘Abbas Mīrzā. In: Mehr, Nr. 9, S. 707-709.

Hecker, Hans (2012): Russland – politische Geschichte im Überblick. In: Der große Nachbar im Osten: Beiträge zur Geschichte, zur Verfassung und zu Außenbeziehung Russlands. Peter Brandt (Hrsg.). Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, S. 19-100.

Herbert, Sir Thomas (2005): Travels in Persia, 1627-1629. London/New York: Routledge Curzon.

Hettlage, Robert (1987): Der Fremde: Kulturmittler, Kulturbringer, Herausforderer von Kultur. In: Kulturtypen, Kulturcharaktere. Träger, Mittler und Stifter von Kultur. Wolfgang Lipp (Hrsg.). Berlin: D. Reimer, S. 25-44.

Hima, Gabriella (2003): Interkulturalität und Alterität in fiktionalen Reiseberichten. In: Internetzeitschrift für Kulturwissenschaften, Vol.14.

Hinz, Walther (1938): Iranische Reise: eine Forschungsfahrt durch das heutige Persien. Berlin: Bermühler.

Hulme, Peter (1986): Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean, 1492-1797. London/New York: Methuen.

Issawi, Charles Philip (1971): The Economic History of Iran, 1800-1914. Chicago: University of Chicago Press.

Jahanbegloo, Ramin (Ed.) (2004): Iran between Tradition and Modernity. Maryland: Lexington Books.

Jahn, Karl (1977): Die Frankengeschichte des Rashid ad-Din. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Javadi, H.: Abu'l-Hasan Khan Ilci. In: Encyclopedia Iranica, Vol. I, Fasc. 3, pp. 308-310.  
In: <http://www.iranicaonline.org/articles/abul-hasan-khan-ilci-mirza-persian-diplomat-b>  
(Zugriff: 15.04.2015).

Jenkins, Richard (2008): Social Identity. London/New York: Routledge.

Kamali, Masoud (2006): Multiple Modernities. Civil Society and Islam. The Case of Iran and Turkey. Liverpool: Liverpool University Press.

Karāčī, Rūḥ'angīz (2003/1382): Dīdārḥā-ye dūr. Pažūhešī dar adabīyāt-e safarnāmeḥ-ī hamrāḥ bā letābšenāsī-ye safarnāmeḥ-hā-ye Fārsī. Tehran: Čapār.

Katouzian, Homa (2011): The Revolution for Law; A Chronographic Analysis of the Constitutional Revolution of Iran. In: Middle Eastern Studies, 47: 5, pp. 757-777.

Kazemzadeh, Firuz (1991): Russia and Britain in Persia, 1864-1914. Imperial Ambitions in Qajar Iran. London: I.B. Tauris & Co Ltd.

Keddie, Nikki (1966): Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-92. London: Frank Cass.

Keddie, Nikki R. (1971): The Iranian Power Structure and Social Change 1800-1969: An Overview. In: International Journal of Middle East Studies Vol. 2 No.1, pp. 3-20.

Keddie, Nikki R. (2006): Modern Iran. Roots and Results of Revolution. New Haven & London: Yale University Press.

Khair, Tabish/Leer, Martin/Edwards, Justin D./Ziadeh, Hanna (2006): Other Routes. 1500 Years of African and Asian Travel Writing. Oxford: Signal Books.

Khosravie, Jasmin (2009): Der Qajarenprinz Zill as-Sultān (st. 1918) in Europa – eine „posthume“ Reiseerzählung? Narrative Strukturen und ihre Funktion im Safarnāma-yi Farangistān. In: „Wenn einer eine Reise tut, hat er was zu erzählen“, Präfiguration – Konfiguration – Refiguration in muslimischen Reiseberichten. Begim Agai/Stephan Conermann (Hrsg.), Berlin: EB-Verlag, S. 151-189.

Koselleck, Reinhart (1979): Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kraus, Elisabeth (2006): Richeſſe oblige. Stiftungswesen und Mäzenatentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert. In: Stifter und Staat; Ausgewählte Beiträge zu Geschichte und Gegenwart des Stiftungswesens. Andreas Schlüter (Hrsg.). Stifterverband: Essen, S. 34-42.

Lambton, Ann K.S. (1991): CITIES iii. Administration and Social Organization. In: Encyclopedia Iranica, Vol V, Fasc. 6, pp. 607-623.

In: <http://www.iranicaonline.org/articles/cities-iii> (Zugriff: 07.07.2016).

Lamont, Michèle (1992): Money, Morals and Manners: The Culture of the French and American Upper-Middle Class. Chicago: University Chicago Press.

Lamont, Michèle (2001): Symbolic Boundaries (General).

In: <http://educ.jmu.edu/~brysonbp/symbound/papers2001/LamontEncyclo.html> (Zugriff: 03.05. 2013).

Lamont, Michèle/ Molnár, Virág (2002): The Study of Boundaries in the Social Sciences. In: Annual Review of Sociology 28, pp. 167-197.

Lamprecht, Gerald/Mindler, Ursula/Zettelbauer, Heidrun (2012): Zonen der Begrenzung. Aspekte kultureller und räumlicher Grenzen in der Moderne. In: ders. Gerald Lamprecht, Ursula Mindler, Heidrun Zettelbauer (Hrsg.). Bielefeld: Transcript Verlag, S. 9-16.

Lewis, Bernard (1982): The Muslim Discovery of Europe. London: Weidenfeld and Nicholson.

Lewis, Bernard (1985): Muslim Perceptions of the West. In: As Others see us: Mutual Perceptions, East and West. New York: International Society of the Comparative Study of the Civilizations.

Löw, Martina (2001). Raumsoziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Lüders, Christian/Meuser, Michael (1997): Deutungsmusteranalyse. In: Sozialwissenschaftliche Hermeneutik; Eine Einführung. Ronald Hitzler, Anne Honer (Hrsg.), Opladen: Leske + Budrich, S. 57-79.

Maḥallatī, Moḥammad ‘Alī (1967/1346): Ḥāterāt-e Ḥāḡ Sayyāḥ az dourān-e ḥouf va vaḥṣat, be kūšeš-e Ḥamīd Sayyāḥ, Teheran: Amīr Kabīr.

Maḥallātī, Moḥammad ‘Alī (1984/1363): Safarnāmeḥ-ye Ḥāḡ Sayyāḥ be farang. ‘Alī Dehbāšī (Hrsg.). Teheran: Soḡan.

Mahallati, Muhammad Ali (1998): An Iranian in 19th Century Europe: The Diaries of Haj Sayyah, 1859-1877, Mehrbanoo Nasser Deyhim (tr.), Introduction by Peter Avery, Bethesda: MD.

Maḥbūbī Ardakānī, Ḥosein (1966/1344): Dovvomīn kārevān-e ma‘refat. In: Yaḡmā, Nr. 211, S. 592-598.

Maḥbūbī Ardakānī, Ḥosein (1975): Tārīḥ-e mo'assesāt-e ḡadīd dar Īrān. Teheran: Anḡoman-e dānešgūyān-e dānešgāh-e Teheran.

Matthee, Rudi (1998): Between Aloofness and Fascination. Safavid Views of the West. In: Iranian Studies. Historiography and Representation in Safavid and Afšārid Iran Vol. 31, No. 2, pp. 219-246.

Matthee, Rudi (2012): Iran facing Others; Identity Boundaries in a historical Perspective. Abbas Amanat, Farzin Vejdani (Ed.). New York: Palgrave Macmillan, pp. 99-123.

Matthee, Rudi (2016): From Splendour and Admiration to ruin and Condescension: Wester Travellers ro Iran from the Safavids to the Qajars. In: Iran-Journal of the British Institute of Persian Studies 54, pp. 3-22.

Mayring, Philipp (2000): Qualitative Inhaltsanalyse - ein Überblick. Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek: Rowohlt.

Mayring, Philipp (2010): Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken. Weinheim: Beltz.

Medick, Hans (2006): Grenzziehungen und die Herstellung des politisch-sozialen Raumes; Zur Begriffsgeschichte und politischen Sozialgeschichte der Grenzen in der frühen Neuzeit. In: Grenzsoziologie: Die politische Strukturierung des Raumes. Monika Eig Müller/Georg Vobruba (Hrsg.). Wiesbaden: Springer VS, S. 37-51.

Membre, Michele (1993): Mission to the Lord Sophy of Persia (1539-1542), trans. Andrew H. Morton. London: School of Oriental and African Studies.

Milani, Abbas (2004): Lost Wisdom. Rethinking Modernity in Iran. Washington D.C.: Mage Publishers.

Miller, David B. (1968): Rude and Barbarous Kingdom. In: Rude and Barbarous Kingdom Revisited; Essays in Russian History and Culture in Honor of Robert O. Crummey. [Chester S.L. Dunning](#)/[Russell E. Martin](#)/[Daniel Rowland](#) (Ed.). Madison: University of Wisconsin Press.

Mīnovī, Moḡtabā (1973): Avvalīn kāravān-e ma' refat. In: Tārīḥ va farhang. Vol. 3. Teheran. Šerkat-e Sahāmī-ye Enteshārāt-e Ḥārazmī, S. 380-438.

Mirsepasi, Ali (2000): Intellectual Discourse and the Politics of Modernization. Negotiating Modernity in Iran. Cambridge: University Press.

Mirza Abul Hassan Khan (1988): A Persian at the court of King Goerge. The journal of Mirza Abul Hassan Khan, 1809-10. Margaret Morris Cloake (Ed.). London: Barrie & Jenkins Ltd.

Mīrzā Moḥammad Kalāntar-e Fārs (1983/1362): Rūznāmeḥ-ye Mīrzā Moḥammad Kalāntar-e Fārs. ‘Abbās Eqbāl (Hrsg.). Teheran: Ṭahīrī.

Mīrza Šāleḥ, Gholamhossein (2008/ 1387): Pishgoftar. In: Safarnameh-ha: Mīrza Šāleḥ Šīrāzī. Teheran: Nashr-e Negah-e Mo’aser, S. 13-41.

Mo’tamad Dezfulī, Farāmarz (1390/2012): Tārīḥ-e andīšeh-ye ḡadīd-e Īrānī; Safarnāmeḥ-haye Īrānīyān be farang. Teheran: Šīrāzeh Verlag.

Moebius, Stephan (2008): Identitäten im Sinne der *différance*. Transdifferente Subjektpositionen im Ausgang einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft. In: Kulturelle Differenzen Begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht. Britta Kalscheuer, Lars Allolio-Näcke (Hrsg.). Frankfurt/New York: Campus Verlag. S. 189-212.

Morell, Brandon (2012): Das Bild des Fremden in der Soziologie. Parallelität der gesellschaftlichen Entwicklung zur kognitiven Entwicklung des Individuums. München: AVG – Akademische Verlagsgemeinschaft.

Morier, James (1818): A second Journey tgrough Persia, Armenia and Asia Minor, to Constantinople through the Years 1810 and 1816. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown.

Mostoufi, ‘Abdollah (1961/1340): Šarḥ-e zendegānī man yā tārīḥ-e eḡtemā’ī va edārī-e doureh-ye qāḡārīyeh. Bd. 2. Teheran: Zavvār.

Mostofi, Abdollah (1997): The Administrative and Social History of the Qajar Period. The Story of my Life. From Mozaffar ed-Din Shah to Vosuq od-Dowleh’s Anglo-Persian Agreement. Vol II. Costa Mesa, California: Mazda Publishers.

Münkler, Herfried (2005): Imperien. Die Logik der Weltherrschaft - vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten. Berlin: Rowolth.

Münkler, Herfried/Ladwig, Bernd (1998): Das Verschwinden des Fremden und die Pluralisierung der Fremdheit. In: Die Herausforderung durch das Fremde. Berlin: Akademie Verlag GmbH, S.11-25.

Nanquette, Laetitia (2013): Orientalism versus Occidentalism; Literary and Cultural Imaging between France and Iran since the Islamic Revolution. New York: Palgrave Macmillan.

Nassehi, Armin 1999: Differenzierungsfolgen; Beiträge zur Soziologie der Moderne. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Nāṭeq, Homā (1980/1358): farang va farangī maābī va resāleh-ye šeyḥ va šūḥ. In: Mošibat-e vabā va baā-ye ḥokūmat. Homā Nāṭeq (Hrsg.). Teheran: Našr-e Gostareh, S. 101-129.

Nāṭeq, Homā (1989/1368): Īrān dar rahyābī-e farhangī, 1834-48. Teheran: Ḥavārān.

Nātel Ḥānlārī, Parvīz (1946/1325): Naṣr-e fārsī dar doureh-ye aḥīr. In: Noḥostīn Kongereh-ye nevīsandegān-e Īrān 1325. Bargoziḏeh-ye soḥanrānī-ha. Nūr ad-Dīn Nūrī (Hrsg.). Teheran: Ostūreh, S. 128-158.

Nawratil, Ute/Schönhagen, Philomen (Hrsg.) (2009): Die qualitative Inhaltsanalyse: Rekonstruktion der Kommunikationswirklichkeit. In: Qualitative Methoden in der Kommunikationswissenschaft. Ein Lehr- und Studienbuch. Hans Wagner (Hrsg.), Baden-Baden: Nomos, S. 333-346.

Neidhardt, Friedhelm (1986): Kultur und Gesellschaft. Einige Anmerkungen zum Sonderheft. In: Friedhelm Neidhardt u. a., Hrsg.: Kultur und Gesellschaft. Sonderheft 27 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Osterhammel Jürgen (2001): Ex-Zentrische Geschichte: Außenansicht europäischer Modernitäten. In: Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin 2000/2001, S. 296-318.

Osterhammel, Jürgen (1995): Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas. In: Saeculum; Jahrbuch für Universalgeschichte 46., 1. Hj., S. 101-138.

Osterhammel, Jürgen (1996): Transkulturell vergleichender Geschichtswissenschaft In: Geschichte und Vergleich; Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung. Frankfurt am Main./New York: Campus Verlag, S. 271-313.

Osterhammel, Jürgen (1997): Gastrecht und Fremdenabwehr. In: Furcht und Faszination Facetten der Fremdheit. Herfried Münkler und Bernd Ladwig (Hrsg.). Akademie Verlag: Berlin.

Osterhammel, Jürgen (2010): Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert. München: Verlag C. H. Beck.

Ouseley, William (1819): Travels in various countries of the east; more particularly Persia in 1810, 1811 and 1812. Bd. I-III. London.

Parvizi, Aminéh (1999): Die globale kapitalistische Expansion und Iran; Eine Studie der iranischen politischen Ökonomie (1500-1980). Münster, Hamburg und London: LIT Verlag.

Pedersen, Claus V. (2012): Pre-Modern and early Modern Persian Literature: Written while Traveling? In: Persian Literary Studies Journal (PLSJ), Vol. 1, No.1, Autumn-Winter 2012, pp. 75-86.

Pistor-Hatam, Anja (1992): Iran und die Reformbewegung im Osmanischen Reich. Persische Staatsmänner, Reisende und Oppositionelle unter dem Einfluß der Tanzimat. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Pratt, Marie-Louise (1992): Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. London/New York: Routledge.

Preyer, Gerhard (2011): Zur Aktualität von Samuel N. Eisenstadt. Einleitung in sein Werk. VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden.

Qā'emī, Farīd (2000/1379): Mašāhīr-e maṭbū'āt-e Īrān. Bd. 1. Teheran: Vezārat-e Farhang va Eršād-e Eslāmī.

Queijan, Naji B. (1996): The Progress of an Image. The East in English Literature. New York: Peter Lang

Rā'in, Esmā'il (1969/1348): Hoqūq-begīrān-e Engelīs dar Īrān, Teheran; Sāzmān-e entešārāt-e Ġāvidān, S. 17-43.

Rā'in, Esmā'il (1978/1357): Mīrzā Ḥasan Ḥān Īlčī. Teheran. Ġāvidān.

Ramazani, Rouhollah K. (1966): The Foreign Policy of Iran. A Developing Nation in World Affairs 1500-1941. Charlottesville: University Press of Virginia.

Randeria, Shalini (1999): Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie. In: Soziale Welt, Nr. 50, S. 373-382.

Ranjbar, Reza (2007): Stiftungen im Iran. In: Spenden- und Gemeinnützigkeitsrecht in Europa: rechtsvergleichende rechtsdogmatische, ökonometrische soziologische Untersuchungen. Wolfgang Rainer Walz/Ludwig von Auer/Thomas von Hippel (Hrsg.). Tübingen: Mohr Siebeck, S. 761- 790.

Rastegar, Kamran (2007): Literary Modernity between Middle East and Europe. Textual Transactions in Nineteenth-century Arabic, English and Persian Literatures. New York: Routledge.

Reckwitz, Andreas (2000): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück Verlag.

Reckwitz, Andreas (2008): Praktiken und Diskurse. Eine sozialhistorische und methodologische Relation. In: Theoretische Empirie. Zur Relevanz Qualitativer Forschung. Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 188-209.

Reckwitz, Andreas 2005: Kulturelle Differenzen aus praxeologischer Perspektive: Kulturelle Globalisierung jenseits von Modernisierungstheorie und Kulturessentialismus. In: Kulturen vergleichen – sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen. Ilja Srubar u.a. (Hrsg.): Wiesbaden, S.92-111

Reuter, Julia 2002: Ordnungen des Anderen; Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden. Bielefeld: Transcript Verlag.

Ringer, Monica (2000): The Discourse on Modernization and the Problem of cultural Integrity in the Nineteenth-Century Iran. In: Iran and beyond. Essays in Middle Eastern History in Honor of Nikki Keddie. California: Mazda Publishers.

Ringer, Monica (2001): Education, Religion, and the Discourse of Reform in Qajar Iran. California: Mazda Publishers.

Ringer, Monica M. (2002): The Quest for the Secret of Strength in Iranian Nineteenth-Century Travel Literature: Rethinking Tradition in the Safarnameh. In: Iran and the surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics. Nikki R. Keddi/Rudi Matthee (Ed.). Seattle/London: University of Washington Press, pp. 146-161.

Rūḥbaḡšān, ‘Abd al-Moḡammad (2009/1388): Farang va farangī dar Īrān. Teheran: Ketāb-e roušan.

Ross, Colin (1923): Der Weg nach Osten; Reise durch Rußland, Ukraine, Transkaukasien, Persien, Buchara u. Turkestan. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Šafā’ī, Ebrāhīm (1965/1344): Rahbarān-e Mašrūteh. 2 Bde. Teheran: Ġavīdān.

Said, Edward (2009): Orientalismus. Ullstein Verlag: Frankfurt am Main.

Sander, Sabine (2012): Fremdverstehen als Gestaltung von Kultur? Interkulturelle Hermeneutik im Kontext von Sozialtheorie und Kulturphilosophie. In: Das Vertraute und das Fremde. Differenzenerfahrung und Fremdverstehen im Interkulturalitätsdiskurs. Sylke Bartmann/Oliver Immel (Hrsg.). Bielefeld: Transcript Verlag.

Schäffter, Ottfried (1991): Modi des Fremderlebens. In: Das Fremde; Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Ottfried Schäffter (Hrsg.), Opladen: Westdeutscher Verlag.

Scheiding, Oliver (2011): Diskurse und Praktiken. Zur Literaturwissenschaft im Spiegel der ‚neuen‘ Kulturosoziologie. In: Kulturtheorien im Dialog: Neue Positionen zum Verhältnis von Text und Kontext. Oliver Scheiding/Frank Obenland/Clemens Spahr (Hrsg.), Berlin: Akademie Verlag GmbH.



Scherr, Albert (1999): Die Konstruktion von Fremdheit in sozialen Prozessen. Überlegung zur Kritik und Weiterentwicklungen interkultureller Pädagogik. In: Die Erfindung der Fremdheit. Zur Kontroverse um Gleichheit und Differenz im Sozialstaat. Doron Kiesel/Astrid Messerschmidt/Albert Scherr (Hrsg.), Frankfurt am Main: Brandes & Apsel S. 49-67.

Schmidt, Alexander (1997): Reisen in die Moderne. Der Amerika-Diskurs des deutschen Bürgertums vor dem Ersten Weltkrieg im europäischen Vergleich. Berlin: Akademie Verlag.

Šahīdī, Homāyoun (1983/1362): Moqaddameh. In: Gozāreš-e safar-e Mīrza Šāleḥ Šīrāzī. Teheran: Mo'assese-ye entešārātī-e Rāh-e nou.

Šīrāzī, Abo-l-Ḥasan Ḥān (1986/1364): Ḥeyratnāmeḥ. Safarnāmeḥ Mīrza Abo-l-Ḥasan Ḥān Šīrāzī be Landan. Ḥasan Morsalvand (Hrsg.). Teheran: Ḥadamāt-e farhangī Rasā.

Šīrāzī, Mīrza Šāleḥ (2008/1387): Safarnāmeḥ-hā: Mīrza Šāleḥ Šīrāzī. Be kūšeš-e Ġolāmḥosein Mīrza Šāleḥ. Teheran: Našr-e Negāh-e Mo'ašer.

Simmel, Georg (1983a): Gesamtausgabe, Band 11, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Simmel, Georg (1983b), Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: Duncker & Humblot, S. 509-512.

Sīnakī, Moḥammad Mağd 'ol-molk (2012/1391): Kašf al-Ġarā'eb yā Resāleh-ye Mağtūyeh. Īrağ Amīnī (Hrsg.). Teheran: Ābī.

Sohrabi, Naghmeḥ (2012): Taken for Wonder. Nineteenth-Century Travel Accounts from Iran to Europe. Oxford: Oxford University Press.

Stagl, Justin (1997): Grade der Fremdheit. In: Furcht und Faszination; Facetten der Fremdheit. Herfried Münkler/Bernd Ladwig (Hrsg.). Akademie Verlag: Berlin.

Steinbach, Udo (2005): Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in Iran. In: Der Islam in der Gegenwart; Entwicklung und Ausbreitung, Kultur und Religion, Staat Politik und Recht. Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.). Verlag C.H. Beck: München, S. 246-263.

Stenger, Horst (1997): Deutungsmuster der Fremdheit. In: Furcht und Faszination; Facetten der Fremdheit. Herfried Münkler und Bernd Ladwig (Hrsg.). Berlin: Akademie Verlag GmbH.

Stenger, Horst (1998): „Deshalb müssen wir noch fremd bleiben...“; Fremdheitserfahrungen Ostdeutscher Wissenschaftler. In: Die Herausforderung durch das Fremde. Münkler, Meßlinger und Ladwig (Hrsg.), Berlin: Akademie Verlag GmbH, S. 305-400.

Stevens, Sir Roger (1974): European Visitors to the Safavid Court. In: Iranian Studies, 7: Studies on Isfahan, pp. 421-57.

Struck, Bernhard (2006): Nicht West – nicht Ost. Frankreich und Polen in der Wahrnehmung deutscher Reisender zwischen 1750 und 1850. Göttingen: Wallstein Verlag.

Tajfel, Henri/Turner, John C. (1985): The social identity theory of intergroup behavior. In: Psychology of intergroup relations, Chicago. Stephen Worchel/William G. Austin (Eds.). Chicago: Nelson-Hall, pp. 7-24.

Tavakoli-Taraghi, Mohammad (2001): Refashioning Iran. Orientalism, Occidentalism and Historiography. Hampshire: Palgrave.

Thomas, Konrad (2008): Die unsichtbaren Objektivität der Grenze. In: Neuer Mensch und kollektive Identität in der Kommunikationsgesellschaft. Gerhard Preyer (Hrsg.). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 108-118.

Tohidipur, Timo 2012: Iran und die Narrative west-östlicher Begegnung. In: Kritische Justiz. Vol. 45, No. 2, pp. 178-189.

Vahdat, Farzin (2002): God and Juggernaut. Iran's Intellectual Encounter with Modernity. New York: Syracuse University Press.

Vanzan, Anna (2002): Mirza Abu 'l-Hasan Khan Šīrāzī Ilci's *Safar-nama* ba Rusiya: The Persians Amongst the Russians. In: Society and Culture in Qajar Iran. Studies in Honor of Hafez Farmayan. Elton L. Daniel (Ed.). Costa Mesa, California: Mazda Publishers, S. 347-365.

Vielle, Paul (1978): Iranian Women in Family Alliance and Sexual Politics. In: Lois Beck and Nikki Keddie eds. Women in the Muslim World. Cambridge.

Vitouch, Tinchon (1996): Cognitive Maps und Medien; Formen mentaler Repräsentation bei der Medienwahrnehmung. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang.

Voßkamp, Wilhelm (1977): Gattungen als literarisch-soziale Institutionen; Zu Problemen sozial-und funktionsgeschichtlich orientierter Gattungstheorie und –historie. In: Textsortenlehre – Gattungsgeschichte. Walter Hinck (Hrsg.), Heidelberg: Quelle & Meyer.

Waldenfels, Bernhard (1995): Das Eigene und das Fremde. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 4, 43 Jg., S. 611-620.

Walser Schuster, Sybilla (1970): Das Safawidische Persien im Spiegel europäischer Reiseberichte, 1502-1772. Baden-Baden: Grimm Verlag.

Weber, Max (1988): Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Johannes Winckelmann (Hrsg.). Tübingen: Mohr, S. 427-440.

Weiß, Johannes (2001): Über interkulturelle Vermittler. In: Sinngeneratoren; Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive. Cornelia Bohn/Herbert Willems (Hrsg.), Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, S. 79-88.

Werner, Christoph (2009): Soziale Aspekte von Stiftungen zugunsten des Schreins von Imam Riza in Mashad, 1527- 1897. In: Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis. Stiftungsgeschichten 5. Astrid Meier/Johannes Pahlitzsch/Lucian Reinfandt (Hrsg.). Akademie Verlag: Berlin, S. 167- 189.

Wright, Denis (1985): The Persians Amongst the English. London: IB Tauris.

Wright, Denis (1988): Introduction. In: A Persian at the Court of King George. The journal of Mirza Abul Hassan Khan, 1809-10. Margaret Morris Cloake (Ed.). London: Barrie & Jenkins Ltd, pp. 13-21.

Yapp, Malcolm E. (1980): Strategies of British India. Britain, Iran, Afghanistan 1798-1850. Oxford: Clarendon Press.

Yarshater, Ehsan (Ed.) (2004): IL-KHANIDS. In: Encyclopedia Iranica Vol. XII, Fasc. 6, pp. 645-670. In: <http://www.iranicaonline.org/articles/il-khanids-index> (Zugriff: 05.07.2015).

Yūsofī, Ġolāmhosēin (1989/1368): Golestān-e Sa'dī be taṣḥīḥ-e Ġolāmhosēin Yūsofī. Teheran: Ḥvārazmī.

Yūsofī, Ġolāmhosēin (1978): Dīdār ba ahl-e qalam. Maschhad. University Press.

Ẓahīr ad-Douleh, 'Alī Ibn Moḥammad Nāṣer (1996/1371): Safarnāmeḥ Ẓahīr ad-Douleh hamrāh-e Naṣer ad-Dīn Šāh be farang. Teheran: Mostoufī.

Ẓahīr ad-Douleh, 'Alī Ḥān (1973/1352). Ḥāṭerāt va asnād-e Ẓahīr ad-Douleh. Īrağ Afšār (Hrsg.). Teheran: Frānklīn.